خلاصۂ حسامی
شیخ الحدیث علامہ قاضی
عبدالرزاق بھترالوی حطاروی
مکتبہ امام احمد رضا

فہرست مضامین

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اصول فقہ کی حداضافی:

حداضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے ''اصول فقہ'' میں اصول مضاف ہے اور فقہ مضاف الیہ ہے۔ معرفت مضاف الیہ سے پہلے معرفت مضاف کا کوئی خاص مقصد نہیں اسلئے پہلے مضاف الیہ کی تعریف کی جاتی ہے۔

فقہ:

کا لغوی معنی ہے ''سمجھنا'' جس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ﴾ اس میں ﴿مَا نَفْقَهُ﴾ کا معنی ''لَا نَفْهَمُ'' ہے۔

عرف شرع میں فقہ کی تعریف:

"العلم الحاصل بجملة الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال"

تمام احکام شرعیہ اور فروعیہ کا علم حاصل ہونا نظر و استدلال سے۔

تعریف میں ''العلم'' کہا جس سے ''ظن'' سے احتراز ہو گیا احکام شرع میں ظن پایا جائے یقین نہ پایا جائے تو عرف عام میں اگر چہ اسے ''فقہ'' کہہ لیا جاتا ہے لیکن عرف خاص یعنی شرع میں اسے فقہ نہیں کہا جاتا۔

تعریف میں ''بجملة من الاحكام الشروعية الفروعية'' کہا ہے جس سے ایک مسئلہ سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ ایک مسئلہ کا حکم ''فانه لا يسمى فى عرفهم فقها'' ان کی اصطلاح میں فقہ نہیں کہا جاتا ''احکام شرعیہ کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا اور امور عقلیہ اور حسیہ کے علم سے کہ وہ فقہ نہیں۔

''فروعیہ'' کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا ہے انواع ادلہ کے حجت ہونے کے علم سے کہ وہ اصطلاح میں فقہ نہیں۔ ''بالنظر والاستدلال'' کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا اللہ تعالیٰ کے علم سے اور جبریل علیہ السلام کے علم سے اور نبی کریم ﷺ کے علم سے جو وحی کے ذریعے سے آپ ﷺ کو حاصل ہوا۔ یہ اصطلاح میں فقہ نہیں۔

تنبیہ: بعض حضرات نے تعریف میں ''احکام شرعیہ فروعیہ'' کے ساتھ ''عملیہ'' کا بھی ذکر کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک مشہور علم فقہ مراد ہے، اس سے ''عقائد اور وجدانیات'' کا علم نکل گیا۔ ''اعتقادیات'' کے علم کو ''علم عقائد'' کہا جاتا ہے اور ''وجدانیات'' کے علم کو ''علم تصوف'' کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض حضرات کے نزدیک ''عملیہ'' کی قید نہیں، ان کے نزدیک علم فقہ کا اطلاق اعتقادیات اور وجدانیات پر بھی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک ''عملیہ'' کی قید نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی اعتقادیات میں لکھی ہوئی کتاب ''فقہ اکبر'' ہے۔ لیکن متاخرین نے ''عملیہ'' کی قید بڑھائی ہے اب تین علم علیحدہ علیحدہ شمار ہو رہے ہیں ''علم عقائد، علم تصوف اور علم فقہ''۔

اصول کا مطلب:

اصول جمع ہے اصل کی، اس کا لغوی معنی ہے "ما يبتنى عليه غيره" جس پر غیر کی بنا ہو یعنی اصل کا معنی بنیاد۔

''اصل'' بمعنی جانب راجح'' جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ''ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة'' بیشک اصل یعنی راجح یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی لیا جائے۔

''اصل بمعنی قاعدہ کلیہ'' جیسا کہ کہا جاتا ہے ''ان الفاعل مرفوع اصل فى النحو'' فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ کلیہ ہے۔

''اصل بمعنی استصحاب حال'' جیسا کہ کہا جاتا ہے ''طهارة الماء اصل'' پانی کا پاک ہونا اصل ہے یعنی اصل حال اس کا پاک ہونا ہے جب تک اس میں نجاست نہ ملے۔

''اصل بمعنی دلیل'' جیسا کہ کہا جاتا ہے ''ان الزكوة اصل لوجوب الزكوة'' بیشک رب تعالیٰ کا ارشاد ﴿اٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾ دلیل ہے زکوۃ کی فرضیت کی۔ یہاں تعریف میں ''اصول فقہ'' کا یہی معنی ہے یعنی ''اصول الفقہ'' کا مطلب ''ادلۃ الفقہ'' ہے۔

حد لقبی:

اصول فقہ کی جب مضاف اور مضاف الیہ کی ایک ساتھ ہی تعریف کر دی جائے تو اسے

''حدلقبی'' کہا جاتا ہے۔ وہ تعریف یہ ہے:

"علم اصول الفقه وهو العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه علی وجه التحقیق"

اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے فقہ تک تحقیقی طور پر پہنچا جائے۔

اصول فقہ کا موضوع:

"موضوعه اثبات الادلة بالاحکام وثبوت الاحکام بالادلة"

یعنی ادلہ بحیثیت مثبت ہونے کے اور احکام بحیثیت مثبت ہونے کے اصول فقہ کا موضوع ہیں کیونکہ اس علم میں ان کے احوال ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

اصول فقہ کی غرض:

''احکام شرعیہ کی معرفت تک پہنچنا جس پر سعادت دنیوی اور اخروی کی دارومدار ہے۔''باصول الفقه بمعنی ادلة الففقه"ادلة الفقه"

فقہ کی دلیلیں چار ہیں۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔

ادلہ اربعہ میں وجہ حصر:

"ان الدلیل الشرعی اما وحی او غیره والاول ان کان متلوا یتعلق بنظمه الاعجاز والافسنة والثانی ان کان قول کل الائمة من عصر فاجماع والاقیاس"

دلیل شرعی یا وحی سے حاصل ہوگی یا غیر وحی سے اگر وحی سے حاصل ہو تو دیکھیں اگر اس کے الفاظ معجز ہوں اور نماز میں اسکی تلاوت کی جاتی ہو تو کتاب اللہ ورنہ سنت رسول اللہ ﷺ۔ اگر وحی سے حاصل نہ ہو تو دیکھیں ایک زمانہ کے ائمہ کا اس پر اتفاق ہے یا نہیں اگر اتفاق ہے تو اجماع امت ورنہ قیاس۔

اعتراض: دلیلیں تو اور بھی ہیں مصنف نے ان کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ وہ دلیلیں یہ ہیں پہلی امتوں کی شریعتیں، تعامل الناس اور قول صحابی۔

جواب: یہ کوئی مستقل دلیلیں نہیں ادلہ اربعہ کے تابع ہیں۔ پہلی شریعتیں اگر ان کا ذکر قرآن

پاک یا حدیث میں آئے اور ان کو رد نہ کیا گیا ہو۔ ان کی گرفت کا ذکر نہ ہو تو ان پر عمل کرنا ضروری ہوگا لیکن اسلئے کہ یہ مسئلہ قرآن پاک اور حدیث پاک کا ہے لہذا وہ کتاب وسنت سے ملحق ہیں۔ تعامل الناس ملحق ہے اجماع سے یہ کوئی مستقل دلیل نہیں۔ قول صحابی اگر عقل کے مطابق ہو تو قیاس سے ملحق ورنہ سنت سے ملحق ہے۔

اعتراض: صاحب حسامی اور صاحب منار نے یہ کیوں کہا کہ''اصول الشرع ثلاثة الکتاب والسنة اجماع الامة والاصل الرابع القیاس" یہ کیوں نہیں کہا''اصول الشرع اربعة"

جواب: اصل دلیلیں تین ہی ہیں''کتاب، سنت اور اجماع امت''قیاس علیحدہ مستقل دلیل نہیں بلکہ وہ کبھی کتاب اللہ سے اور کبھی سنت سے اور کبھی اجماع سے مستنبط ہوتا ہے۔ اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے چوتھی دلیل''قیاس''کو علیحدہ ذکر کیا۔

قیاس کا لغوی معنی:

قیاس کا معنی ہے اندازہ کرنا، جیسے کہا جائے''قس النعل بالنعل"

قیاس کا شرعی معنی:

اصل والا معنی فرع میں ثابت کرنا، علت دونوں میں ایک ہو جیسے کہا''الخمر حرام لانه مسکر وکل مسکر حرام" خمر پر حرمت کا حکم نص سے ثابت ہے اور ہر مسکر پر حرمت قیاس سے ثابت ہے۔

قیاس کی شرطیں: (کل چار ہیں)۔ دو عدمی اور دو وجودی۔

عدمی شرطیں:

(۱) جس نص پر قیاس کرنا چاہیں وہ خود دوسری نص سے خاص نہ ہو۔ جیسا کہ حضرت خزیمہ ؓ کی ایک گواہی دو کے برابر ہے لیکن یہ ان کے ساتھ ان کی کرامت کے پیش نظر خاص ہے یہ حکم آگے متعدی نہیں ہو سکتا۔

(۲) اصل ہی مخالف قیاس نہ ہو جیسا کہ نماز میں قہقہہ سے وضوء فاسد ہو جاتا ہے لیکن یہ خود

خلاف قیاس ہے اس پر کوئی اور حکم قیاس نہیں ہوگا۔

وجودی شرطیں:

(۱) شرعی حکم جو نص سے ثابت ہے وہی فرع میں ثابت ہو۔ پھر یہ شرط چار شرطوں کو مستلزم ہے۔ ایک یہ کہ وہ حکم جو متعدی ہے وہ شرعی ہو صرف لغوی نہ ہو جیسا کہ خمر کا لغوی معنی "مخامرة العقل" ہے اور ہر نشہ آور کو اس لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے خمر نہیں کہا جائے گا۔

دوسری یہ کہ حکم جو ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہو اس میں کوئی تغیر وتبدل نہ پایا جائے۔ ذمی پر ظہار کا کفارہ لازم نہیں۔ کفارہ من وجہ عقوبت ہے اور من وجہ عبادت ہے۔ کفار عبادت کے مستحق نہیں، ورنہ کفارہ کا حکم تبدیل کرنا پڑے گا جو جائز نہیں۔

تیسری یہ کہ فرع اصل کی نظیر ہو، گھٹیا نہ ہو۔ جیسا کہ بھول کر کھانے، پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اس پر مکرَہ (مجبور کیا ہوا) اور خاطی بلا اختیار پانی وغیرہ کو حلق سے نیچے لے جانا جیسا کہ کلی کے وقت پانی حلق میں چلا جائے ان دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے گا، ان کو ناسی پر قیاس نہیں کریں گے، کیونکہ یہ اصل سے ادون ہیں۔

چوتھی یہ کہ فرع میں نص نہ ہو، اسی وجہ سے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے مؤمن غلام کی قید نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ان میں خود نص موجود ہے، ان کو اپنے اطلاق پر رہنے دیا جائے گا۔

فائدہ: مصارف زکوۃ میں مستحقین کا مؤمن ہونا ضروری ہے لیکن کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مستحقین ہونا واجب نہیں، اگرچہ بہتر یہی ہے کہ وہ کفارہ مومنین پر ہی ادا کیا جائے، کیونکہ دیگر فقہاء کرام نے کفارات کا مال اور صدقات واجبہ غیر مسلموں کو دینے سے منع کیا ہے۔

(۲) دوسری وجودی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم قیاس کے بعد بھی جوں کا توں رہے، اس میں کوئی تغیر وتبدل نہ ہو جیسا کہ فرع میں ہم نے بیان کیا ہے۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے حکم مطلق ذکر کیا ہے "لا تبیعوا الطعام الا سواء بسواء" طعام کی بیع نہ کرو سوائے برابر برابر کے، لیکن تم نصف صاع کی قید لگاتے ہو مٹھی بھر گندم وغیرہ کی بیع دو مٹھیوں سے جائز مانتے ہو۔ حکم اصل تم کیوں تبدیل کرتے ہو؟

جواب: استثناء مساوات کا تقاضا کرتا ہے۔ مساوات شرع میں مکیلی اور موزونی چیز میں وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں سے پیمانہ شروع ہو۔ پیمانہ چونکہ نصف صاع سے کم اس وقت نہ تھا، لہذا یہ حکم نص سے ثابت ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ اصل نص کا حکم نہ بدلے حالانکہ زکوۃ میں نبی کریم ﷺ کا حکم ہے "فی خمس من الابل شاة" پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے، لیکن تم کہتے ہو بکری کی قیمت ادا کرنا جائز ہے، اس سے حکم نص کا بدل کیا ہے۔

جواب: یہ تبدیلی خود نص سے ثابت ہے۔ نص میں مذکور ہے ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُھَا﴾ رب تعالی نے جب رزق دینا اپنے ذمہ کرم پر لگا دیا ہے جو کھانے، پینے، لباس، مسکن وغیرہ پر مشتمل ہے تو گویا کہ یہ تبدیلی صاحب شرع کی طرف سے ہے۔ لہذا واضح ہوا کہ تغیر وتبدل نص سے ہے نہ کہ تعلیل سے، البتہ تعلیل ساتھ پائی گئی ہے۔

یہی مطلب ہے حسامی کے ان الفاظ کا "فصار التغیر بالنص مجامعا للتعلیل لا بہ" یعنی حکم اول کی تبدیلی دلالۃ النص سے ثابت ہے، وہ یہی ہے کہ فقیر کو نفع پہنچایا جائے، لہذا خود نص میں احتمال ہے کہ مراد عین شاۃ ہے یا قیمت شاۃ یعنی اغنیاء سے پہلے وہ زکوۃ رب تعالی کے قبضہ قدرت میں آتی ہے، پھر فقیر کو اس کا مالک بنا دیا جاتا ہے۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے فرمایا "ثم اغسلیه بالماء" لیکن تم ہر مطہر مائع چیز سے نجاست کو زائل کرنا جائز مانتے ہو جیسے گلاب کا پانی اور سرکہ وغیرہ تم نے نص کو تبدیل کر دیا۔

جواب: مقصد ازالہ نجاست ہے وہ جس طرح بھی ہو مقصد حاصل ہو جائے گا۔ نص کے مقصود کو نہیں بدلا گیا۔

اعتراض: رب تعالی نے فرمایا ﴿وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ﴾ تکبیر افتتاح کو معین کیا گیا۔ اسی طرح حدیث شریف میں "تحریمها التکبیر" بھی تعین پر دلالت کر رہی ہے تم کہتے ہو تا مرکو اللہ اجل، الرحمن اعظم سے شروع کرنا جائز ہے یہ تو نص کو تبدیل کرنا لازم آ رہا ہے جو جائز نہیں۔

جواب: مقصد رب تعالی کی تعظیم ہے، وہ ان دونوں الفاظ سے حاصل ہے، لہذا خود نص کا تقاضا تھا وہی ہم نے ثابت کیا۔ تعلیل سے نص کو نہیں تبدیل کیا۔

اعتراض: حدیث شریف میں جماع سے روزہ توڑنے پر کفارہ لازم قرار دیا گیا تم نے کھانے اور پینے سے روزہ توڑنے پر بھی کفارہ لازم کردیا اس سے تو حکم نص بدل دیا گیا یہ کس طرح درست ہوسکتا ہے؟

جواب: کفارہ کا اصل سبب روزہ کو توڑنا ہے جماع اس کا ایک سبب ہے، لہذا کفارہ کو نص نے صرف جماع سے مقید نہیں کیا۔ نص کا حکم تعلیل سے تبدیل نہیں کیا گیا۔ تمام سوالوں کا جواب صاحب کتاب نے ان الفاظ سے دیا "وبعدالتعلیل تبقی الصلاحیة علی ما کان قبله" تعلیل کے بعد تمام مقامات میں اصل کا حکم وہی ہے جو پہلے تھا اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔

ایک مسئلہ میں اختلاف:

امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں ﴿اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ میں لام تملیک کا ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ زکوۃ اس وقت ادا ہوگی جب تک تمام مذکورہ صنفوں کو بطور شرکت مالک نہیں بنایا جائے گا، ہم نے بیان کیا جو پہلے ذکر کیا ہے کہ صدقات پہلے اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں آتے ہیں، پھر فقیر کے ہاتھ میں آتے ہیں، تو اسی سے واضح ہوا کہ ﴿اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ میں لام عاقبت کا ہے۔ لہذا تمام صنفوں کو مالک بنانا ضروری نہیں بلکہ بیان کیا گیا ہے کہ تمام صنفیں مستحق ہیں، ان میں سے کسی ایک کو بھی زکوۃ دوگے تو ادا ہوجائے گی۔

یا مراد یہ ہے کہ ان کو مال دیا جائے جب وہ صدقہ بن جائے، صدقہ تو اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں آنے سے بن گیا، اب فقراء وغیرہ اس تحقیق سے باعتبار حاجت کے مستحق ہوگئے، یہ تمام مصارف جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے کیا ہے وہ اسباب حاجت ہیں۔ یہ تمام ایسے ہی ہیں جیسا کہ کعبہ شریف نماز کیلئے قبلہ ہے۔ تمام کعبہ شریف سامنے ہو یا اس کی کوئی جزء ہو تو نماز ادا ہو جائے گی، اسی طرح تمام صنفوں کو زکوۃ دے یا کسی ایک کو دے زکوۃ ادا ہوجائے گی۔

قیاس کا رکن:

قیاس کا رکن یہ ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع پایا جائے، جو حکم نص پر علامت ہو، جس پر نص مشتمل ہو۔ فرع اصل کی نظیر ہو، دونوں میں علت بھی ایک ہو اور دونوں کا حکم بھی ایک

...یہ بیان کیا جائے "الافیون حرام" افیون حرام ہے، اس کی علت یہ بیان کی جائے "لانه مسکر کالخمر" اس لئے کہ یہ شراب کی طرح نشہ آور ہے۔ اصل میں علت ... ہے "الخمر حرام لانه مسکر"

وصف کیلئے دو شرطیں ہیں:

جو وصف حکم نص کیلئے علت بنایا جائے اس میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک یہ کہ اس میں صلاحیت پائی جائے، اس مسئلہ کو بیان کیا گیا ہے "الصالح" سے، یعنی مکمل عبارت یہ ہے "الوصف الصالح المعدل" یہ ایسے ہی ہے جیسے شاہد میں صلاحیت (یعنی عقل وبلوغ واسلام وحریت) کا پایا جانا ضروری، اور شاہد میں عدالت یعنی دیانت کا پایا جانا ضروری ہے۔

وصف میں صلاحیت کے پائے جانے سے کیا مراد ہے:

وصف میں صلاحیت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ملائمت پائی جائے، یعنی حکم کے موافق ہو، کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جاسکے۔ جیسا کہ ارتداد صلاحیت رکھتا ہے زوجین میں فرقت کا سبب بننے کا، لیکن ان میں سے کسی ایک کا اسلام لانا ان کے درمیان فرقت کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ اسلام ملانے کا ذریعہ ہے فرقت کا نہیں۔ البتہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ انکار کرے تو اس کا انکار کرنا ذریعہ ہوگا ان کے درمیان فرقت کا۔

وصف میں ملائمت کے پائے جانے کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور سلف صالحین نے جو علتیں پیش کی ہوں ان کے موافق ہو۔ جیسا کہ ثیبہ صغیرہ کا نکاح کرنے کی ولایت ولی کو حاصل ہے۔ ہمارے نزدیک اس کا صغر سبب ہے ولایت ولی کا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بکارت سبب ہے ولایت ولی کا، لہذا ان کے نزدیک ثیبہ صغیرہ پر ولی کو ولایت کا حق حاصل نہیں۔

ہم نے بیان کیا صغر علت ہے تصرف سے عجز کی۔ یہ ہماری علت نبی کریم ﷺ کی علت کے موافق ہے کیونکہ آپ نے فرمایا:

"الهرة لیست بنجسة انما هی من الطوافین والطوافات علیکم"

جب تک وصف میں ملائمت نہیں پائی جائے گی:

اس وقت تک عمل صحیح نہیں۔ کیونکہ امر شرعی ہے اور شرعی بغیر ملائمت شرعیہ کے ثابت نہیں۔

وصف کی ملائمت کے بعد بغیر عدالت کے عمل لازم نہیں ہوگا:

کیونکہ صرف باوجود ملائمت کے پائے جانے کے رد کا احتمال رکھتا ہے۔

عدالت وصف کی چار قسمیں ہیں:

(۱) عین وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو۔ جیسا کہ عین طواف کا اثر ظاہر ہے عین سؤر ھرۃ میں طواف علت ہے عین حکم کی یعنی سؤر ھرہ کے نجس نہ ہونے کی۔

(۲) عین وصف کا اثر ظاہر ہو جنس حکم میں، جیسے صغر علت ہے مال کی ولایت میں بالاجماع، تو نکاح جنس ہے مال کی لہذا اس میں بھی صغر کو ولایت کی علت بنایا گیا ہے۔

(۳) اثر جنسِ وصف کا عین حکم میں ظاہر ہو جیسے جنون علت ہے اسقاط صلوۃ کی، یہ نص سے ثابت ہے، جنون چونکہ جنس اغماء ہے، لہذا اغماء سے اسقاط صلوۃ کا حکم ثابت ہوگا۔ جبکہ اغماء ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے۔

(۴) اثر جنسِ وصف جنس حکم میں ظاہر ہو۔ جس طرح مشقت سفر علت ہے دو رکعت کے ساقط ہونے کی یہ نص سے ثابت ہے۔ مشقت جنس ہے حیض کی۔ سقوط رکعتین جنس ہے سقوط صلوۃ کی لہذا حیض سے نماز ساقط ہوگی۔

قولہ: وھو نظیر صدق الشاھد......الخ: جس طرح شاہد کی صداقت صلاحیت کے بعد معاصی اور کبائر سے رکنے کے بعد پہچانی جاتی ہے یہاں تک کہ شہادت کا قبول کرنا اس کے بعد واجب ہے۔ اسی طرح وصف کا حکم کے لئے علت بننا ملائمت کے بعد اس وقت ثابت ہوگا جب اس میں تاثیر پائی جائے وہ تاثیر نص اور اجماع سے ثابت ہوگی۔

اعتراض: قیاس دلیل شرعی ہے استحسان کو سوائے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے کسی نے ذکر نہیں کیا حالانکہ احناف قیاس کو کبھی استحسان کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں۔ یہ دلیل شرعی کو غیر دلیل شرعی سے چھوڑنا لازم آتا ہے جو درست نہیں۔

جواب: ہم استحسان کو قیاس پر فوقیت دیتے ہیں اور مقدم کرتے ہیں کیونکہ استحسان بھی قیاس خفی ہی ہوتا ہے لیکن استحسان کو باعتبار ظہور و خفاء کے مقدم و مؤخر نہیں کرتے بلکہ باعتبار قوت اثر کے مقدم کرتے ہیں۔

تقدیم قیاس:

اگر قیاس کا اثر باطنی صحیح ہو اور استحسان کا اثر ظاہر ہو لیکن فساد خفی ہو تو قیاس کو مقدم کرتے ہیں۔

بحیثیت تقدیم وتاخیر کے دو قسمیں:

(۱) استحسان کی تقدیم قیاس پر (۲) قیاس کی تقدیم استحسان پر۔

تقدیم قیاس کی مثال:

نمازی نے آیہ سجدہ تلاوت کی تو اسی آیہ پر سجدہ کرلیا نص پر قیاس کرتے ہوئے کہ نص میں ہے ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ﴾ اس آیہ کریمہ میں رکوع سے مراد سجدہ لیا گیا ہے۔ قیاس کو اس میں قوت حاصل ہے کیونکہ رکوع اور سجود دونوں میں خضوع پایا گیا ہے اور سجدہ تلاوت میں بھی خضوع مقصود ہے۔

استحسان یہ ہے کہ سجدہ کی جگہ رکوع کافی نہ ہو کیونکہ سجدہ میں غایت تعظیم پائی گئی ہے جو رکوع میں نہیں۔ بظاہر استحسان کو فوقیت نظر آتی ہے کیونکہ اسکا اثر ظاہر ہے لیکن نظر دقیق سے یہ درست نہیں قیاس اگرچہ مجاز محض ہے کہ رکوع کو سجدہ کی جگہ رکھا لیکن قیاس اثر باطنی کی وجہ سے اولی ہے وہ یہی ہے کہ سجدہ تلاوت قربت مقصودہ نہیں اسی وجہ سے نذر سے لازم نہیں ہوتا، مقصود صرف تواضع وخضوع ہے نماز میں رکوع میں خضوع حاصل ہوجاتا ہے لہذا سجدہ [illegible] رکوع سے ادا ہو جائے گا۔

تنبیہ: سجدہ صلوتیہ قربت مقصودہ ہے نذر سے لازم ہوجاتا ہے اسلئے رکوع سے سجدہ صلوتیہ ادا نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی خیال رہے کہ نماز کے باہر رکوع کرنے سے سجدہ [illegible] ادا نہیں ہوگا کیونکہ اس میں وہ خضوع پایا گیا ہے کہ جو نماز کے رکوع میں پایا جاتا ہے۔

نتیجہ: فصار الاثر الخفی......الخ: اثر خفی باوجود فساد ظاہر کے اولی ہے [illegible]

جس میں فساد خفی پایا جائے قیاس کا استحسان پر مقدم ہونا بہت کم پایا جاتا ہے استحسان کا قیاس پر مقدم ہونا بہت زیادہ پایا جاتا ہے۔

مستحسن (جو حکم استحسان سے ثابت ہے) کی دو قسمیں:

(۱) جو مستحسن قیاس خفی سے ثابت ہو وہ غیر کی طرف متعدی ہو سکتا ہے۔

(۲) جو مستحسن اثر، اجماع اور ضرورت سے ثابت ہو وہ غیر کی طرف متعدی نہیں ہو سکتا۔

بیع سلم کا مستحسن ہونا:

حدیث پاک سے ثابت ہے ارشاد مصطفوی ﷺ "من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم" لہٰذا اس کے علاوہ معدوم کی بیع جائز نہیں۔

استصناع: استصناع کسی کو مثلاً کہنا کہ یہ قمیص سلائی کر دینا وغیرہ اس کا مستحسن ہونا اجماع امت سے ثابت ہے یہ بھی آگے متعدی نہیں۔

حوض، کنوئیں، برتن:

پانی نکالنے یا انڈیلنے سے پاک ہو جاتے ہیں قیاس یہ تھا کہ پانی نکال کر پھر کنوؤں اور حوضوں کی دیواروں وغیرہ کو دھویا جاتا تو یہ پاک ہوتے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس کے بغیر ہی ان کو پاک سمجھا جاتا ہے یہ حکم بھی غیر کی طرف متعدی نہیں اسلئے کہ یہ "الثابت بالضرورۃ" ہے۔

مستحسن جو غیر کی طرف متعدی ہوتا ہے اس کی مثال:

مبیع کے قبضہ سے پہلے جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے جیسا کہ بائع کہے کہ یہ چیز دو سو درہم کی میں نے بیچی ہے اور مشتری کہے کہ ایک سو درہم کی میں نے خریدی ہے قیاس یہ کہتا ہے کہ بائع پر قسم لازم نہ آئے کیونکہ وہ مدعی ہے مدعی پر قسم لازم نہیں آتی۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع پر بھی قسم لازم آئے کیونکہ وہ من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے یعنی مشتری کا بھی ایک دعویٰ ہے کہ میں نے یہ چیز ایک سو درہم سے خریدی ہے، جس کا بائع انکار کر رہا ہے اسلئے بائع پر قسم لازم آئے گی اس کی حالت انکار یہ کو دیکھ کر اور مشتری بھی من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے اسلئے اس پر بھی حلف لازم آئے گی۔ یہ مستحسن بائع اور مشتری کی موت کے بعد ان کے ورثاء

کی طرف بھی متعدی ہوگا۔ اسی طرح یہ حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی ہوگا کیونکہ جب موجر اور مستاجر میں اختلاف ہو جائے تو دونوں پر قسم لازم ہوگی۔

قبض کے بعد بائع پر یمین قیاس سے ثابت نہیں بلکہ خلاف قیاس حدیث پاک سے ثابت ہے لہٰذا اس کی تعدیت ثابت نہیں وہ حدیث پاک یہ ہے "اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا" جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور سامان (مبیع) موجود ہو تو ان دونوں پر قسم لازم ہے۔

استحسان خصوص علل سے نہیں:

اسلئے کہ جو وصف باعتبار ظاہر کے قیاس مذکور میں پایا جائے وہ حقیقۃً علت نہیں کہ اسے نص، اجماع اور ضرورت کے مقابل علت بنایا جاسکے۔

قیاس جس طرح نص یعنی کتاب سنت کے مقابل نہیں ہو سکتا کہ وہ دونوں نصیں ہیں اسی طرح قیاس ضرورت اور اجماع کے مقابل بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ضرورت اجماع سے ثابت ہے اور اجماع کتاب وسنت کی طرح ہے حکم میں۔ لہٰذا ضرورت اور اجماع حکم نص میں ہیں۔

قیاس جلی استحسان خفی کے مقابل ہو تو قیاس معدوم ہو جائے گا کیونکہ استحسان کا اثر قوی ہے جس نے قیاس جلی کو معدوم کر دیا ہے۔

اسے یوں بیان کیا جائے گا کہ حکم میں مانع پایا گیا ہے اسلئے کہ عدم حکم بوجہ عدم علت کے ہے یوں نہیں بیان کیا جاسکتا کہ عدم علت بوجہ وجود علت کے ہے۔ یہی قانون تمام علل مؤثرہ میں ہے جب حکم نہیں پایا جائے گا تو وہاں علت کے پائے جانے میں کوئی رکاوٹ آجاتی ہے لہٰذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہی ہوگا یہی مطلب ہے صاحب کتاب کے ان الفاظ کا "وکذا نقول فی سائر العلل المؤثرة"

وبیان ذلک: اس کی وضاحت یہ ہے ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے اور بعض حضرات کے نزدیک علت پائی جاتی ہے اور مؤثرہ نہیں ہوتی ان کے نزدیک عدم حکم بوجہ علت کے غیر مؤثرہ ہونے کے ہے۔

اس کی مثال دیکھئے:

روزہ دار کے حلق میں پانی ٹپکا دیا گیا یا وہ سویا ہوا تھا تو اس کے حلق میں پانی ٹپکا دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ امساک فوت ہو گیا۔ قیاس یہ تھا کہ بھول کر کھانے، پینے والے کا روزہ بھی ٹوٹ جائے کیونکہ اس کا امساک بھی باقی نہیں رہا لیکن اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ حدیث پاک سے اس کا روزہ نہ ٹوٹنا ثابت ہے ارشاد مصطفوی ﷺ ہے:

"من نسی هو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله و سقاه"

جس آدمی نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھالیا یا پی لیا وہ اپنے روزہ کو مکمل کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کھلایا پلایا ہے۔

جو حضرات خصوص علل کے قائل ہیں کہ علت غیر مؤثر ہو گی اسلئے کہ حکم نہیں ثابت ہو گا ان کے نزدیک روزے کے ٹوٹنے کا حکم نہیں پایا گیا باوجود علت کے پائے جانے کے کہ عدم امساک علت ہے افطار صوم کی یہاں افطار صوم نہیں لیکن عدم امساک پایا گیا ہے اس میں حدیث مانع آ گئی۔ ہم کہتے ہیں کہ عدم علت کی وجہ سے عدم حکم ہے کیونکہ بھولنے والے کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے لہذا بھولنے والے سے معنی جنایت ساقط ہے اور فعل معاف ہے اسلئے اس کا روزہ باقی ہے کیونکہ امساک اس کا موجود ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ رکن کے فوت ہونے کی علت تو پائی گئی لیکن مانع پایا گیا ہے۔

"فالذی جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم"

بعض حضرات نے کہا عدم حکم خصوص علت کی وجہ سے ہے، ہم نے کہا عدم علت کی وجہ سے ہے۔

قیاس کا حکم:

نص یعنی اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہو، شرط یہ ہے کہ فرع میں نہ کوئی نص ہو نہ اجماع ہو اور نہ ہی رائے کے اوپر کوئی دلیل ہو۔ اصل والا حکم فرع میں ثابت کیا جائے گا غالب رائے سے، جس میں غلطی کا بھی احتمال ہو گا۔ علت اصل کی وجہ سے فرع کی طرف حکم متعدی ہونا لازم ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علت کے پائے جانے کے باوجود اصل والا حکم فرع کی طرف منتقل ہونا لازم نہیں بلکہ صحیح ہے۔

ان کے نزدیک تعلیل کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ علت متعدی ہو اور اصل والا حکم فرع میں ثابت ہو اسے قیاس کہا جائے گا اور دوسری قسم یہ ہے کہ تعلیل محض ہو وہ حکم متعدی نہ ہو، اسے وہ علت قاصرہ کہتے ہیں۔

حتی جوز التعليل بالثمنية:

امام شافعی رحمہ اللہ ایک درہم کی بیع دو درہم سے حرام مانتے ہیں علت حرمت ان میں ثمن کا پایا جانا ہے۔ ثمنیہ صرف دو چیزوں میں پائی گئی سونے اور چاندی میں، اگر کسی اور چیز میں ثمنیہ پائی جائے تو اس میں بیع تفاضلا حرام نہیں ہو گی، یہ حکم چونکہ متعدی نہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ علت قاصرہ ہے، اس سے حکم ثابت تو ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسری علتوں سے ثابت ہو جاتا ہے، لیکن واجب نہیں ہوتا۔ وصف کا علت ہونا تعدیت کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ یہ معنی وصف میں مطلوب پر تائید بنتا ہے۔

اس کی وضاحت:

وصف کا حکم کی علت میں ہونا ایک ایسا امر ہے کہ اس میں تاثیر اور تعدیل، متعدی ہونا اور غیر متعدی ہونا ثابت ہے، اسی طرح عام ہونا اور خاص ہونا ثابت ہے۔ وصف کی تاثیر و تعدیل ایسے دلائل ہیں جن سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ یہ وصف علت حکم ہے متعدی ہونا اس سے سمجھ نہیں آتا بلکہ وصف کی تعدیت اس کے عام ہونے سے سمجھ آتی ہے۔ جب دلائل دلالت کریں کہ یہ وصف علت ہے حکم کی تو اس کی صحت پر حکم ثابت کر دیا جائے خواہ متعدی ہو یا نہ ہو۔

ہماری دلیل:

ہم کہتے ہیں دلیل شرع سے دو مطالب میں سے ایک کا حاصل ہونا ضروری ہے، ایک علم اور دوسرا عمل۔ علت قاصرہ سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوتا کیونکہ یہ ظنی دلیل ہے، اور منصوص علیہ یعنی اصل میں علت قاصرہ کے ذریعے عمل بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اصل میں حکم نص سے ثابت ہے جو علت قاصرہ پر فوقیت رکھتی ہے اسلئے عمل نص سے منقطع نہیں ہو سکتا۔

علت قاصرہ کے ذریعے سے جب علم ثابت نہ ہوا اور عمل بھی ثابت نہ ہوا تو اب سوائے

تعدیت حکم کے اور کچھ باقی نہ رہا۔

اعتراض: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ علت قاصرہ کے صرف دو فائدے ہیں "علم اور عمل" بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکم نص سے خاص ہے تاکہ مجتہد علت بیان کرنے کی طرف مشغول نہ ہو کہ یہ حکم علت کے ذریعے فرع کی طرف متعدی ہے۔

پہلا جواب: ہم کہتے ہیں "هذا يحصل بترك التعليل" یہ تو ترک تعلیل سے حاصل ہے، کیونکہ یہ اختصاص تعلیل سے پہلے ہی ثابت ہے، اسلئے کہ نص صرف ثبوت حکم پر دلالت کرتی ہے، عموم ثابت ہوتا ہے تعلیل سے، جب تعلیل کو چھوڑ دیا گیا تو اس کے ذریعے جو عموم حاصل ہوتا تھا وہ حاصل نہیں ہوگا تو خود بخود خصوص ثابت ہو جائے گا۔

دوسرا جواب: "على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى" غیر متعدی کی تعلیل متعدی کی تعلیل سے مانع نہیں۔

وضاحت جواب ثانی:

اصل میں دو وصفوں کا مجتمع ہونا جائز ہے جبکہ دونوں متعدی ہوں، ایک کی تعدیت دوسرے سے زیادہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اس میں دو وصف پائے جائیں ایک متعدی ہو اور دوسرا غیر متعدی ہو، مجتہد جب وصف غیر کو متعدی بنائے تو اس سے اختصاص حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وصف متعدی بھی موجود ہے بلکہ وصف متعدی کے ہوتے ہوئے اسے ہی علت بنانا واجب ہوتا ہے کیونکہ وہ اعتبار کے زیادہ قریب ہے، جب یہ احتمال پایا گیا "فبطل هذه الفائدة" تو وہ فائدہ باطل ہو گیا جو تم نے بیان کیا ہے۔

قیاس مخالف کا دفع کرنا:

علل کی دو قسمیں ہیں۔(۱) علت طردیہ (۲) علت مؤثرہ

علت طردیہ: اس وصف کو کہا جاتا ہے جس میں دوران حکم پایا جائے وجوداً اور عدماً، یعنی علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے، اور علت کے نہ پائے جانے سے حکم نہ پایا جائے۔

علت مؤثرہ: وہ ہے جس کا مؤثر ہونا نص یا اجماع امت سے ثابت ہو

"وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع" علت طردیہ ہو یا مؤثرہ ہو بحیثیت دفاع قیاس مخالف کے ان کی چند چند قسمیں ہیں۔

علل طردیہ کی دفاع کے لحاظ پر چار قسمیں:

قول موجب علت، پھر ممانعت، پھر فساد وضع، پھر مناقضہ۔

قول بموجب العلۃ:

یہ ہے کہ معلل جو حکم تعلیل کے ذریعے ثابت کرے، اس کا ثابت ہونا لازم پکڑ لیا جائے باوجود اس کے کہ اس میں اختلاف بھی رہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا روزہ فرض ہے، اس لئے اس میں تعیین نیت ضروری ہے۔

ہم نے کہا ہم تسلیم کرتے ہیں کہ روزہ فرض ہے اسلئے اس میں تعیین نیت ضروری ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعیین عبد لازم کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں تعیین عام ہے بندے کی طرف سے ہو یا شارع کی طرف سے۔ جب رب تعالیٰ نے رمضان میں روزہ رکھنا فرض کر دیا تو معین ہو گیا اب بندہ فرض روزے کی نیت کرے یا نفل وغیرہ کی تو روزہ رمضان کا ہی ہوگا اسلئے کہ اس میں تعیین شارع پائی گئی ہے۔

ممانعت:

ممانعت یہ ہے کہ مستدل کے کل دلائل یا بعض دلائل پر منع پائی جائے، ان دلائل کو معین کر کے اور تفصیل سے بتایا جائے۔

ممانعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) نفس وصف میں ممانعت، یعنی سائل یہ کہے کہ مستدل نے جو دلیل پیش کی ہے اسے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ وصف حکم کی علت ہی نہیں جیسے کوئی دلیل پیش کرے کہ سر کے مسح میں تثلیث سنت ہے جیسا کہ استنجاء میں تثلیث سنت ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل درست نہیں، اسلئے کہ استنجاء نجاست حقیقیہ سے تطہیر ہے اور مسح راس نجاست حکمیہ یعنی حدث سے تطہیر ہے، لہذا جسے تم نے علت حکم بنایا ہے، وہ علت نہیں بن سکتی

(۲) وصف کی صلاحیت حکم پر ممانعت یعنی سائل مستدل کے وصف کو تو مانے لیکن یہ کہے کہ میں اس وصف میں حکم کی صلاحیت تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ باکرہ صغیرہ میں ولی کی ولایت اس کی بکارت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ باکرہ نکاح کے معاملات میں ناتجربہ کار ہے۔

ہم کہتے ہیں بیشک وہ باکرہ ہے لیکن ولی کے نکاح کی ولایت میں علت اس کا صغر ہے، بکارت نہیں۔ اسلئے کہ صغر ہر جگہ مؤثر ہے اور بکارت ہر جگہ مؤثر نہیں، جیسا کہ نماز و روزہ کی عدم فرضیت میں علت صغر ہے، بکارت نہیں۔

(۳) نفس حکم میں ممانعت یعنی سائل مستدل کے پیش کردہ وصف کو مانے اور اس وصف کی صلاحیت حکم کو بھی مانے، لیکن یہ کہے کہ اس علت سے یہ حکم ثابت نہیں جو تم نے ثابت کیا ہے بلکہ حکم اور ثابت ہو رہا ہے۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں سر کا مسح رکن ہے لہذا اس میں تثلیث سنت ہے، ہم کہتے ہیں کہ رکن کی سنت تثلیث نہیں بلکہ سنت اکمال ہے۔ جب چہرے کو مکمل طور پر گھیرے تو اس کی تکمیل تثلیث سے ہوتی ہے، لیکن سر کے چوتھے حصے فرض کا مسح کر لے تو اس کی تکمیل کل سر کے مسح سے ہوتی ہے تثلیث سے نہیں، یعنی اعضاء غسل میں رکن کی اکمال پر تثلیث مرتب ہے لیکن سر کے مسح میں تثلیث نہیں بلکہ کل سر کا مسح کرنا اکمال ہے۔

(۴) نسبت حکم الی الوصف پر ممانعت یعنی وصف کو تسلیم کرلے، وصف کی صلاحیت کو بھی تسلیم کرلے اور وجود حکم کو تسلیم کرلے لیکن یہ کہے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں بلکہ اور وصف کی طرف منسوب ہے۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے تثلیث کے سنت ہونے کو رکنیت کی طرف منسوب کیا۔ ہم کہتے ہیں تثلیث کی سنیت رکنیت کی طرف منسوب نہیں کیونکہ قرآت و قیام رکن ہیں ان میں تثلیث سنت نہیں اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنے میں تثلیث سنت ہے باوجود اس کے کہ یہ رکن نہیں۔

فسادِ وضع:

یہ ہے کہ وصف بذاتہ حکم کا انکار کرے اور اس کی ضد کا تقاضا کرے خواہ وہ ضد نص سے ثابت ہو یا اجماع امت سے۔ جیسا کہ زوجین سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے سے زوجین میں فرقت لازم آجاتی ہے شوافع کے نزدیک۔ اور اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو دونوں میں سے کسی

ایک کے ارتداد سے فرقت لازم نہیں آتی۔ ہم کہتے ہیں اس میں فساد وضع پایا گیا ہے کہ اسلام حقوق کو منقطع نہیں کرتا بلکہ جوڑتا ہے، اسلئے اسلام سے نکاح منقطع نہیں ہوگا۔ البتہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ انکار کرے تو اس کا انکار اسلام باعث فرقت ہوگا لیکن ارتداد باعث فرقت ہے خواہ عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ہو۔

مناقضہ:

حکم کا وصف سے متخلف ہونا یعنی جس وصف کو مدعی نے علت بنایا ہے، خواہ حکم کسی مانع کی وجہ سے علت سے متخلف ہو یا غیر مانع کی وجہ سے۔

تنبیہ: وہ حضرات جو تخصیص علت کے قائل نہیں، وہ کسی مانع کی وجہ سے حکم کے علت سے متخلف ہونے کو مناقضہ نہیں کہتے اور یہ بھی خیال رہے کہ اہل مناظرہ کے نزدیک نقض اور مناقضہ اور منع ایک چیز کے ہی نام ہیں۔

مناقضہ کی مثال:

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں وضوء میں نیت فرض ہے۔ جس طرح تیمم میں فرض ہے، کیونکہ دونوں طہارتیں ہیں یہ کیسے ہوسکتا ہے نیت میں دونوں کا حکم علیحدہ علیحدہ ہو؟ ہم کہتے ہیں تمہاری یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے غسلِ ثوب نجاست سے اور غسلِ بدن نجاست سے، کیونکہ یہ بھی طہارت ہے لیکن ان میں نیت شرط نہیں اور ان کی دلیل اس سے بھی ٹوٹ جاتی ہے کہ نماز تطہیر نہیں حالانکہ نیت اس میں فرض ہے۔

جواب امام شافعی رحمہ اللہ:

آپ فرماتے ہیں کہ وضوء تطہیر حکمی ہے جو امر تعبدی ہے اور غیر معقول ہے لہذا یہ نیت کی فرضیت میں تیمم کی طرح ہے کہ وہ بھی امر تعبدی ہے۔ اسی طرح نماز اور روزہ بھی تعبدی ہیں، لہذا ان میں بھی نیت فرض ہے لیکن کپڑے اور بدن کا دھونا طہارت حقیقی ہے، اس میں نیت فرض نہیں۔

جواب الجواب:

ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں وضوء لازم آتا ہے خروج نجس سے، عقل کا تقاضا یہ تھا کہ تمام

کے "جلد مائة" کی۔

دوسری قسم: جس وصف کو معلل نے اپنے لئے شاہد بنایا ہو، معترض اسی وصف کو اس کے خلاف شاہد بنادے۔ یہ ماخوذ ہے "قلب الجراب" سے، یعنی توشہ دان کو الٹ کردینا۔ پہلے اس کی پیٹھ تمہاری طرف تھی اور چہرہ معلل کی جانب، اب چہرہ تمہاری جانب ہوگیا اور پیٹھ معلل کی جانب۔ اہل مناظرہ اسی کا نام "معارضہ بالقلب" رکھتے ہیں۔

"لكن انه لا يكون الا بو صف زائد فيه تفسير للاول"

قلب کی یہ قسم اس وقت پائی جائے گی۔ جب زائد وصف پہلے وصف کی تفسیر بنے۔ پہلے وصف کیلئے تغیر نہ بنے۔

مثال: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا اس میں تعیین نیت (کہ یہ روزہ رمضان کا ہے) ضروری ہے، جس طرح قضاء رمضان فرض ہے اسلئے اس میں تعیین نیت فرض ہے۔

ہم کہتے ہیں رمضان کا روزہ جب فرض ہے معین دنوں میں تو بندے کی تعیین سے بے پرواہ ہے، لیکن قضاء رمضان اگرچہ فرض ہے لیکن اس میں شارع کی جانب سے دن معین نہیں کئے گئے، لہذا وہ بندے کی تعیین کے محتاج ہیں۔ یعنی ایک تعیین کافی ہے۔ جب شارع کی طرف سے تعیین پائی جائے تو بندے کی تعیین کی ضرورت نہیں جب شارع کی طرف سے تعیین نہ پائی جائے تو بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے۔

"لكنه انما يتعين بعد الشروع وهذا قبل الشروع" لیکن قضاء شروع کرنے کے بعد معین ہوتے ہیں، اور صیام رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی شارع کی طرف سے معین ہوتے ہیں۔

قلب کی ایک وجہ جو ضعیف ہے:

بعض حضرات قلب کی بیان کردہ دو وجہ کے علاوہ ایک اور وجہ بیان کی ہے وہ ضعیف بلکہ فاسد ہے، اسے وہ "قلب تسوية" کہتے ہیں۔

مثال: نوافل اگرچہ خود بخود فاسد ہو جائیں جیسے نمازی کو حدث لاحق ہو جائے تو اسے قضاء

کرنا ضروری نہیں، البتہ حج میں فساد طاری ہو جائے تو اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ لہذا نوافل کو شروع کرکے توڑ دیا جائے تب بھی ان کو قضاء کرنا لازم نہیں جیسا کہ وضوء شروع کرکے چھوڑ دیا جائے تو اس کی قضاء لازم نہیں۔

"فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء"

ہماری طرف سے جواب یہ دیا جائے گا کہ جب تم نے نوافل کے توڑنے کو وضوء کے چھوڑنے پر قیاس کیا ہے تو چاہئے یہ کہ وضوء کے ساتھ نذر اور شروع کرنے میں حکم برابر ہونا چاہئے جس طرح وضوء کی نذر ماننے یا وضوء شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا تو تمہارے نزدیک نوافل بھی نذر سے لازم نہ ہوں، اور نہ ہی شروع کرنے سے لازم ہوں۔ حالانکہ نذر ماننے سے نوافل لازم ہو جاتے ہیں بالاجماع۔

اس قلب کی وجہ ضعف کیا ہے؟

یہ دو وجہ سے ضعیف ہے۔ ایک یہ کہ مستدل نے تسویۃ بیان نہیں کی لیکن سائل نے تسویۃ کو ثابت کیا ہے، اسلئے مناقضہ نہیں پایا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام میں مقصود معانی ہیں نہ کہ الفاظ اور خصم نے جو استواء بیان کی ہے وہ معنی مختلف فیہ ہے۔

"ثبوت من وجه سقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس"

تسویۃ کے قول میں معنی اختلاف پایا گیا ہے۔ اسلئے کہ اصل میں عدم الزام کا اعتبار کیا گیا ہے اور فرع میں الزام کا اعتبار کیا گیا ہے۔ یہ تضاد ہے جو مبطل قیاس ہے۔

معارضہ خالصہ:

جس میں معنی مناقضہ نہ پایا جائے، اہل مناظرہ اسے "معارضہ بالغیر" کہتے ہیں۔ اسکی دو قسمیں ہیں۔ ایک حکم فرع میں یہ صحیح ہے۔

مثال: امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "مسح الراس" رکن ہے وضوء میں۔ لہذا اس میں تثلیث سنت ہے جیسا کہ باقی اعضاء کے غسل میں تثلیث سنت ہے۔ ہم کہتے ہیں مسح الراس مسح

ہے، مسح میں تثلیث سنت نہیں جیسا کہ مسح خف میں تثلیث سنت نہیں۔ دوسری قسم معارضہ علت اصل میں، یہ قسم باطل ہے۔

مثال: ہم نے کہا کہ لوہے کی بیع لوہے سے متفاضلا ناجائز ہے کیونکہ اس میں ربوا پایا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک علت جنس اور قدر ہے۔ لوہا چونکہ موزونی ہے، لہذا بیع متساویًا جائز ہے، متفاضلا جائز نہیں جیسا کہ سونے اور چاندی میں موزونی ہونے کی وجہ سے متفاضلا جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اصل کی علت پر معارضہ پیش کیا ہے کہ سونے اور چاندی میں علت ربوا قدر نہیں بلکہ ثمنیۃ ہے۔ لوہا چونکہ ثمن نہیں لہذا اس میں بیع متفاضلا جائز ہے۔

ہم نے کہا علت ربوا ثمنیت کو بنانا جائز نہیں کیونکہ اس میں تعدیہ نہیں وہ صرف سونے اور چاندی میں بند ہے، جبکہ ان کے بغیر کسی اور میں ثمنیۃ نہیں پائی گئی۔

اور ہم نے جو علت بنائی ہے یعنی قدر وہ متعدی ہے۔ قیاس کیلئے علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے۔ دوسرا رد یہ پایا گیا ہے کہ ایک چیز میں کئی علتیں ہو سکتی ہیں، لہذا عدم علت عدم حکم کی دلیل نہیں، ایک علت نہ پائی گئی تو دوسری علت سے حکم ثابت ہو جائے گا۔

مستدل کا اپنے کلام کو صحیح کرنے کا حیلہ:

یعنی جب معارضہ فاسد ہو اور کلام اصل وضع میں صحیح ہو تو مفارقہ باطلہ سے ممانعت کی طرف عدول کر لیا جائے گا جو اصولیین کے نزدیک صحیح ہے۔ اس صورت میں کلام حیز فساد سے حیز صحت کی طرف آ جائے گی۔ جیسا کہ اصحاب شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں راہن اپنے اس غلام کو آزاد کرے جو مرتہن کے پاس مرہون ہے تو اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا جبکہ وہ موسر ہو کیونکہ راہن کا تصرف مرتہن کے حق سے ملاقی ہو رہا ہے جس سے اس کا حق باطل ہوتا ہے، یہ اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ راہن کی بیع جائز نہیں۔

اس کا رد یہ کیا گیا کہ "لیس هذا کالبیع لانه یحتمل الفسخ بخلاف العتق" اعتاق بیع کی طرح نہیں یہ قیاس مع الفارق ہے جو جائز نہیں، کیونکہ بیع میں فسخ کا احتمال پایا گیا ہے۔ اور اعتاق میں فسخ کا احتمال نہیں پایا گیا۔

مفارقت سے ممانعت کی طرف عدول:

امام شافعی رحمہ اللہ اپنی دلیل کو درست کرنے کیلئے مفارقت سے ممانعت کی طرف عدول کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اصل یعنی بیع موقوف ہے ابتدائی رد کا احتمال بھی ہے اور فسخ کا بھی اور فرع یعنی اعتاق میں کلی طور پر فسخ درست نہیں۔ شوافع نے بظاہر ممانعت پیش کر کے اپنی دلیل کو صحیح کرنے کی کوشش کی لیکن حقیقت میں معترض کی بات کو تسلیم کرنا لازم آ رہا ہے۔

﴿فصل ترجیح کے بیان میں﴾

دو معارضوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی جبکہ ایک کو دوسرے پر کسی وصف زائد سے فضیلت حاصل ہو۔ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح نہیں دی جائے گی جیسے چار گواہوں کو دو پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ وجہ ترجیح وصف زائد ہے، لہذا عادل گواہوں کو فاسقوں پر ترجیح دی جائے گی۔

"وکذلک الکتاب والسنة وانما یترجح البعض علی البعض بقوة فیه"

اسی طرح کتاب وسنت کو اس وجہ سے ایک کو ترجیح نہیں دی جائے گی کہ اس طرح ایک آیت اور ایک حدیث ہے اور اس طرح دو آیتیں اور دو حدیثیں ہیں۔ بلکہ ترجیح دلیل کی قوت کو دیکھ کر دی جائے گی۔

جیسا کہ ایک شخص کو کسی نے خطاً ایک زخم پہنچایا وہ مقتول ہو گیا اور دوسرے کو خطاً کسی نے کئی زخم پہنچائے تو وہ زخمی ہو گیا اور مقتول ہو گیا تو دونوں قاتلوں کے عاقلہ پر دیت برابر لازم آئے گی، "صاحب الجراحات لا یترجح علی صاحب جراحة واحدة" کئی زخم پہنچانے والے کو ایک زخم پہنچانے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

وجوہ ترجیح چار ہیں:

❁ ترجیح دی جائے گی قوت اثر سے، کیونکہ اثر معنوی حجت کو قوت عطاء کرتا ہے لہذا وصف حجت کی فضیلت باعث ترجیح ہے جیسا کہ استحسان اگر اثر زیادہ رکھتا ہو تو قیاس پر راجح ہوتا ہے اور جب قیاس کا اثر زیادہ ہو تو استحسان پر راجح ہوتا ہے۔

❁ دوسری وجہ ترجیح "قوت ثابت وصف حکم مشہود بہ پر" جیسا کہ مسح راس چونکہ مسح ہے لہذا اس میں تکرار سنت نہیں۔ حکم مشہود بہ یہاں عدم تکرار مسح ہے اور علت مسح ہے۔

اس علت یعنی وصف مسح کو حکم کیلئے قوت ثبات حاصل ہے کہ اس میں تخفیف ہے بنسبت امام شافعی رحمہ اللہ کی پیش کردہ علت کے۔ وہ کہتے ہیں مسح رکن ہے لہذا اس میں تکرار سنت ہے۔ تمام ارکان صلوٰۃ میں سنت اکمال ہے نہ کہ تکرار۔ اثر مسح تخفیف میں لازم ہے ہر اس چیز میں جو "غیر معقول التطهیر" ہے جیسا کہ تیمم کے مسح میں تکرار نہیں۔

❁ الثالث "الترجیح بکثرۃ الاصول" تیسری وجہ ترجیح کثرت اصول کی وجہ سے دی جائے گی۔ ایک طرف ایک اصل ہو اور دوسری طرف دو یا تین اصل ہوں تو ترجیح کثرت اصول کو دی جائے گی جیسا کہ مسح رکن ہے اس میں تکرار سنت ہے اس کی ایک اصل ہے غسل اعضاء اور مسح الراس میں تکرار سنت نہیں کیونکہ یہ مسح ہے اس کی کئی اصول ہیں "مسح الخف، مسح الجبیرۃ اور مسح التیمم"

"لان فی کثرۃ الاصول زیادۃ لزوم الحکم معہ" کثرت اصول کے ساتھ حکم کے لزوم میں زیادتی وفوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔

❁ الترجیح بالعدم عند عدمہ" چوتھی وجہ ترجیح یہ ہے کہ عدم حکم کو عدم وصف کی وجہ سے ترجیح دی جائے جیسا کہ کہا جائے مسح الراس وضوء میں مسح ہے لہذا اس میں تکرار سنت نہیں۔ اس کا عکس ہو سکتا ہے یعنی جو مسح نہیں اس میں تکرار سنت ہے جیسا کہ "غسل الوجہ" لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کی علت کا عکس نہیں کہ مسح چونکہ رکن ہے لہذا اس میں تکرار سنت ہے لیکن اس کا عکس نہیں کیا جاسکتا کہ جو رکن نہیں اس میں تکرار سنت نہیں کیونکہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، اور تسبیحات رکوع وسجود رکن نہیں لیکن ان میں تکرار سنت ہے۔

یہ وجہ ترجیح ضعیف ہے:

"لان العدم لا یتعلق بہ حکم" کیونکہ عدم کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں۔

تنبیہ: وجود وصف پر وجود حکم کا مرتب ہونا اور عدم وصف پر عدم حکم کا مرتب ہونا زیادہ واضح ہے بنسبت اس کے کہ وصف معدوم ہو جائے لیکن حکم معدوم نہ ہو۔

وجوہ ترجیح میں جب تعارض ہو جائے تو کیا کیا جائے؟

ایسی صورت میں بالذات کو بالوصف پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ حال یعنی وصف عارض ہے اور ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اسلئے وصف جب تابع ہے ذات کے تو تابع ذات کو باطل نہیں کرسکتا۔

اسی ضابطہ کی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ نصف نہار شرعی سے پہلے نیت کر لینے سے ادا ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے۔ جس میں نیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب روزہ کے بعض اجزاء میں نیت پائی گئی ہے، اور بعض میں نہیں پائی گئی اسلئے اس میں تعارض پایا گیا، لہذا ہم کثرت اجزء صوم میں نیت کے پائے جانے کو ترجیح دیں گے۔ کیونکہ کثیر اجزاء میں نیت کا پایا جانا امر وجودی ہے جس کو وصف ذاتی کا درجہ حاصل ہے، اس کے مقابل وصف عارض درجہ معدوم میں ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ عبادات میں احتیاطاً فساد کو ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ عبادات میں فساد کو ترجیح دینا وصف عارضی ہے اور صحت عبادات کو ترجیح دینا وصف ذاتی ہے۔

فصل: قیاس مثبت نہیں بلکہ مظہر ہے۔ اور ادلہ ثلاثہ یعنی کتاب وسنت واجماع مثبت ہیں، یہ دو چیزوں کو ثابت کرتی ہیں، ایک احکام مشروعہ کو یعنی حلت وحرمت وندب وکراہت کو اور دوسری چیز "ما یتعلق بہ الاحکام المشروعۃ" کو۔ وہ ہیں احکام وضعیہ جس طرح "حکم بالسببیۃ" اور "بالشرط" پایا جائے۔ یہ تمام چیزیں جب پتہ چل جائیں تو قیاس کی تعلیل کا پتہ چلتا ہے لہذا اس بحث کو طریق تعلیل کی پختہ پہچان کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

احکام کی چار قسمیں ہیں۔

❁ حقوق اللہ خالصہ ❁ حقوق العباد خالصہ

❁ جہاں دونوں حق جمع ہوں لیکن حقوق اللہ غالب ہوں جیسا کہ حد قذف، اس میں حق اللہ غالب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پاکدامن کی تہمت لگانے سے منع فرمایا ہے بنسبت حق العبد کے، کہ اسے عار حاصل ہوتی ہے حق اللہ کے غالب ہونے کی وجہ سے اس میں عفو اور وراثت جاری نہیں

۞ جہاں دونوں حق پائے جائیں لیکن حق العبد غالب ہو۔ جیسے قصاص اس میں حق اللہ یہ ہے کہ عالم کو قتل وفساد سے نجات دینا، اور بندے کا حق یہ ہے کہ اس پر جنایت پائی گئی ہے لیکن اس میں حق العبد کو ترجیح حاصل ہے اسی لئے میں وراثت وعفو جائز نہیں۔

حقوق اللہ آٹھ قسم ہیں:

(۱) عبادات خالصہ جس طرح ایمان، نماز، زکوۃ وغیرہ

(۲) عقوبات کاملہ جیسے حدود (۳) عقوبات قاصرہ جیسے مورث کے قاتل کو وراثت سے محروم کر دینا۔ (۴) وہ حقوق جو دو چیزوں کے درمیان پائے جائیں جیسے کفارات یہ من وجہ عقوبت ہیں اور من وجہ عبادت ہیں، اسی لئے کفار پر کفارہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ عبادت کی اہلیت نہیں رکھتے۔

(۵) عبادت جس میں مؤنۃ پائی جائے، اسی وجہ سے اس میں کمال اہلیت شرط نہیں۔ جیسا صدقہ فطر جو بچہ عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے فوت ہو جائے اس پر بھی صدقہ فطر لازم ہو جاتا ہے۔

(۶) مؤنت جس میں معنی قربت پایا جائے جیسا کہ عشر۔ یہ اصل میں مؤنت ارضی ہے اسی لئے زمین کو نہ کاشت کرنے کی وجہ سے لازم نہیں آتا۔ اس میں معنی عقوبۃ پایا جاتا ہے اسی وجہ سے ابتداء کافر پر لازم نہیں، البتہ بقاء امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک لازم ہوگا جیسا کہ کافر ذمی مسلمان سے عشری زمین خرید لے۔

(۷) مؤنۃ جس میں معنی عقوبت پایا جائے جیسا کہ خراج، اسی وجہ سے ابتدائی طور پر مسلمان پر واجب نہیں ہوتا۔ البتہ بقاء جائز ہے یعنی مسلمان کافر سے خراجی زمین خریدے تو مسلمان پر خراج باقی رہے گا۔

(۸) وہ حقوق جو قائم بذاتہ ہوں، یعنی بندے پر ان کا ادا کرنا لازم نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کیلئے ان کو لازم رکھا، وہ ہے مال غنیمت اور معدنیات میں خمس۔ یہ حق واجب ہے اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے بذاتہ، بندے کو اس کا مکلف نہیں بنایا گیا۔ حق یہ تھا کہ تمام مال غنیمت اللہ تعالیٰ کیلئے ہوتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے غانمین پر احسان کرتے ہوئے چار حصے ان کو دے دیئے اور خمس صرف اپنے لئے رکھا۔ کیونکہ بادشاہ کو حق ہے جیسے تصرف کرنا چاہئے اسی طرح کرے۔

جب جہاد میں حاصل ہونے والا مال غنیمت حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے ہم پر بطریق طاعت واجب نہیں اسی وجہ سے مال غنیمت سے چار حصے حاصل کرنے والے غانمین میں سے اگر کوئی محتاج ہو تو خمس اس پر صرف کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اس کے "آباء وابناء" کو بھی دیا جا سکتا ہے، "بخلاف الزکوۃ والصدقات" لیکن زکوۃ اور صدقات واجبہ جس شخص پر یہ واجب ہوں وہ اپنے آپ پر صرف نہیں کر سکتا۔

اسی طرح خمس بنی ہاشم کو دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کا تعلق "اوساخ اموال الناس" سے نہیں، لیکن زکوۃ اور صدقات واجبہ لوگوں کے مالوں کی میل ہیں، اسلئے وہ بنی ہاشم کو نہیں دیئے جا سکتے۔

حقوق العباد: اتنی زیادہ مقدار میں پائے جاتے ہیں جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا، مثلاً ضمان دیت، بدل تلف، بدل، مغصوب، ملک، مبیع، ثمن، ملک طلاق، نکاح وغیرہ۔

قسم ثانی:

"وما يتعلق به الاحكام المشروعة" وہ چار ہیں۔

۞ سبب ۞ علت ۞ شرط ۞ علامت

ان میں وجہ ضبط یہ ہے کہ متعلق ایک چیز میں داخل ہوگا یا نہیں۔ اگر داخل ہوا تو رکن، اگر داخل نہ ہوا تو اس میں مؤثر ہوگا یا نہیں، اگر مؤثر ہوا تو علت، اور اگر مؤثر نہ ہوا تو اس کی طرف موصل فی الجملہ ہوگا یا نہیں۔ ہوا تو سبب، نہ ہوا تو چیز اس پر موقوف ہے یا نہیں، اگر موقوف ہو تو شرط ورنہ علامت۔

سبب کی چار قسمیں ہیں:

۞ سبب حقیقی ۞ سبب مجازی ۞ سبب جس میں شبہ علت پایا جائے

۞ سبب جس میں معنی علت پایا جائے۔

سبب حقیقی:

وہ ہے جو حکم تک فی الجملہ پہنچائے، وجوب حکم اس کی طرف منسوب نہ ہو جیسا کہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور وجود حکم بھی اس کی طرف منسوب نہ ہو جیسا کہ شرط کی طرف منسوب

ہوتا ہے۔ سبب اور حکم کے درمیان علت متخلل ہو، وہ علت سبب مذکور کی طرف منسوب نہ ہو۔

مثال: مثل دلالة السارق على مال انسان ليسرقه" کوئی شخص چور کی راہنمائی کرے کہ فلاں جگہ فلاں شخص کا مال موجود ہے، تاکہ یہ چوری کرے۔ دلالت سبب سرقہ ہے۔ نہ اس نے سرقہ واجب کیا، اور نہ ہی سرقہ میں مؤثر ہے، سرقہ اور دلالت میں علت مؤثرہ فعل سارق مختار ہے۔

یہ علت دلالت کی طرف منسوب نہیں کیونکہ کبھی اللہ تعالیٰ توفیق عطاء کرتا ہے کہ دلالت کے باوجود وہ چوری نہیں کرتا۔

لہذا پتہ چلا کہ سبب پر حکم کا ثبوت نہیں، بلکہ حکم علت سے پایا گیا ہے۔ علت کی نسبت سبب کی طرف ہو تو سبب حکم علت میں ہوگا۔ اب حکم اس کی طرف منسوب ہوگا۔

مثال: دابّہ" کو آگے سے چلانا یا پیچھے سے چلانا سبب ہے کسی کو "دابّہ" کے روند دینے کا لیکن "سوق اور قود" سبب حقیقی نہیں، بلکہ اس میں معنی علت پایا گیا۔

"سوق اور قود" اور تلف کے درمیان علت فعل دابّہ پایا گیا ہے، لیکن نسبت "سوق اور قود" طرف ہے، کیونکہ دابہ اپنے فعل میں مجبور ہے۔ لہذا تلف کی ضمان سائق وقائد پر لازم آئے گی۔

سبب مجازی:

جس طرح "یمین باللہ" کو کفارہ کا سبب مجازی طور پر کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اصل مقصد "یمین باللہ" میں اس قسم پر قائم رہنا، جب قسم پر قائم رہے تو کوئی کفارہ لازم نہیں۔ کفارہ تو قسم کے توڑنے کی وجہ سے لازم آتا ہے۔

اسی طرح یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق طلاق وعتاق بالشرط مجازی طور پر سبب وقوع طلاق یا عتاق کہلاتا ہے، حالانکہ حقیقی مقصد اس میں یہ پایا جاتا ہے کہ "ان دخلت الدار فانت طالق" یا "ان دخلت الدار فانت حر" میں کہ دخول دار نہ پایا جائے اور نہ ہی طلاق یا عتاق واقع ہو۔ لہذا مجازاً ان کو سبب وقوع طلاق وعتاق کہا گیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ:

اسے "سبب فی معنی العلة" کہتے ہیں، آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ حنث پر کفارہ کا اصل سبب "یمین باللہ" یا تعلیق ہے، لہذا ایسا سبب ہے کہ اس میں معنی علت پایا گیا ہے۔

"وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما" ہمارے نزدیک اس مجاز کو حقیقت سے حکماً مشابہت حاصل ہے، ورنہ اصل میں یمین یا تعلیق "بر" کیلئے منعقد ہیں، "عدم بر" سبب کفارہ ہے اگرچہ وجہ یمین یا تعلیق ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ:

مجاز محض مانتے ہیں کہ اسے کوئی شبہ حقیقت حاصل نہیں۔

مسئلہ تنجیز سے یہ مسئلہ واضح ہوجاتا ہے:

ہمارے نزدیک تنجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے، کیونکہ یمین "بـــــر" کیلئے مشروع ہے "بر" کے فوت ہونے پر کفارہ یا جزاء مرتب ہے۔

"واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب"

وجوب کا معنی ہے "ثبوت" یعنی یمین سبب مجازی ہے جزاء اور کفارہ کیلئے، لیکن سبب محض نہیں بلکہ اسے سبب حقیقی سے مشابہت حاصل ہے۔ یعنی "بر" کے فوت پہلے شبہ ضمان پایا جاتا ہے۔ اگر جزا کا ترتب "بر" کے فوت ہونے کے بعد ہے۔

مثال: مغصوب کے ہلاک ہونے کے بعد غاصب پر قیمت لازم ہے، اور جب مغصوب چیز بعینہ موجود ہو تو اگرچہ وہ چیز لوٹانی ضروری ہوتی ہے۔ قیمت لازم نہیں ہوتی، لیکن ایجاب قیمت کا شبہ پایا جاتا ہے۔

حاصل کلام:

جب یہ ثابت ہوگیا کہ یمین سبب مجازی ہے لیکن اسے شبہ حقیقت حاصل ہے تو شبہ محل میں پایا جائے گا۔ جس طرح حقیقت محل سے بے پرواہ نہیں، اسی طرح سبب مجازی شبیہ بالحقیقی کا حکم بھی

یکی ہے۔لہذا تنجیز ثلاث سے محل فوت ہو گا یا تعلیق باطل ہو گی۔

امام زفر رحمہ اللہ کا قول:

آپ نے فرمایا جب معلق کیا مطلقہ ثلاثہ کی طلاق کو یا اجنبیہ کی طلاق کو ملک سے،یعنی یوں کہے "ان نکحتک فانت طالق" تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہو گی۔وہاں طلاق پائی جاتی ہے باوجود اس کے کہ ابتداء محل موجود نہیں ہوتا۔لہذا تنجیز سے تعلیق باطل نہیں ہو گی۔

مصنف کا جواب:

"بخلاف تعلیق الطلاق بالملک......الخ" یعنی جب طلاق کو ملک سے معلق کرے اور کہے "ان نکحتک فانت طالق" اس صورت میں مطلقہ ثلاثہ سے زوج ثانی کی مجامعت کے بعد طلاق یا وفات نکاح کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس میں شبہ علت ہے، بخلاف یمین وغیرہ کے وہاں شبہ علت نہیں،لہذا دونوں ایک دوسرے کے معارض ہو گئے۔

﴿مبحث العلة﴾

علت کا لغوی معنی یہ ہے کہ "عارض کی وجہ سے حکم معروض متغیر ہو جائے" اصطلاح شرع میں علت اسے کہا جاتا ہے جس پر حکم کا پایا جانا ضروری ہو جائے ابتداء یعنی بلاواسطہ احتراز پایا گیا سبب ،علامت اور "علة العلة" سے کہ ان پر حکم مرتب ہوتا ہے بالواسطہ، جیسے بیع علت ہے ملک کی ،نکاح علت ہے حلت کی، قتل علت ہے قصاص کی۔

علت میں تین امور کا اعتبار:

(۱) حکم منسوب ہو علت کی طرف بلاواسطہ جیسے رمی کی طرف قتل منسوب ہے،اور ذی رحم محرم کے شراء کی طرف عتق منسوب ہے،اسے کہا جاتا ہے علت اسماً۔

(۲) علت مؤثر ہو اس حکم کے اثبات میں اسے کہا جاتا ہے۔"علت معنیً"

(۳) علت کے موجود ہونے کے ساتھ ہی حکم پایا جائے درمیان میں فصل زمانی نہ پایا جائے اسے کہا جاتا ہے "علت حکماً علت کاملہ" اسے کہا جاتا ہے جس میں یہ تینوں اوصاف پائے جائیں۔ایک ایک ،دو،دو اور تین اوصاف کے پائے جانے کے لحاظ پر کل

احتمال سات ہیں۔

...س من صفة الحقیقة......الخ:

...لت حقیقیہ جس میں تینوں اوصاف پائے جائیں اس کا حکم سے پہلے پایا جانا ضروری ...حکم کے ساتھ پایا جانا کافی ہے جیسا کہ استطاعت مع الفعل ضروری ہے۔قبل الفعل ...نہیں۔

...علل:

...موقوف ہو جیسا کہ غیر مال کی بلا اجازت بیع یا بیع شرط الخیار من البائع او المشتری" اسے ...کہا جائے گا کیونکہ بیع موضوع ہے ملک کیلئے،اور اسے علت معنیً بھی کہا جائے گا کیونکہ ...ہے ثبوت ملک کیلئے۔لیکن اس کو علت حکماً نہیں کہا جائے گا کیونکہ حکم مؤخر ہے۔

...و اسباب میں فرق:

...دونوں بیع موقوف جو ذکر کی گئی ہیں ان میں بیع کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے پر ...یہ پائی گئی ہے کہ جب مانع زائل ہو جائے یعنی اجازت مالک حاصل ہو جائے یا شرط ...ختم ہو جائے تو حکم اسی اصل بیع سے ثابت ہو گا ،اسی لئے موقوف ہونے کے دنوں ...حاصل ہونے والے زوائد "گھی،دودھ گائے وغیرہ کا بچہ" بعد از زوال مانع مشتری کو حاصل ...کے،حکم چونکہ بیع پر مرتب ہوا ہے درمیان میں زمانہ نہیں پایا گیا جو خلل واقع کرے اس لئے ...ہے سبب نہیں۔کیونکہ سبب فقط مفضی الی الحکم ہے،حکم کو واجب نہیں کرتا۔

...وکذالک عقد الاجارة......الخ

...عقد اجارہ علت ہے اسماً اور معنیً کیونکہ اجارۃ وضع ہے حصول منافع کیلئے اور اس میں ...اثر ہے لیکن حکماً مؤثر نہیں اسلئے کہ منافع تو "شیئا فشیئا" پائے جائیں گے۔

...ولہذا صح تعجیل الاجرة:

...اب علت پائی گئی ہے "اسماً اور معنیً" تو اجرت وجوب سے پہلے دینا صحیح ہے،جیسا کہ

صاحب نصاب نامی کا حولان حول سے پہلے زکوۃ دینا جائز ہے۔

دونوں مثالوں میں فرق:

بیع موقوف میں بیع علت ہے جسے اسباب سے مشابہت حاصل نہیں اور عقد اجارہ
اجارہ علت ہے لیکن اسے اسباب سے مشابہت حاصل ہے، اسلئے کہ اس کی اضافت مستقبل
طرف پائی جاتی ہے، جیسا کہ کوئی شعبان میں یہ کہے "آجرتک الدار عن غر
رمضان" میں تمہیں دار (گھر) رمضان کی پہلی تاریخ سے اجرت پر دے رہا ہوں۔ تو اجا
ابتداً رمضان سے شروع ہوگی۔ احکام اجارہ وقت عقد سے شروع نہیں ہوں گے۔

علت کا اسباب کے مشابہ ہونے کا قانون:

جب بھی علت اور حکم میں زمانہ متخلل ہو جس میں حکم نہ پایا جائے وہ علت اسباب کے مشا
ہے۔ جیسے کوئی کہے "انت طالق غدا" کل طلاق جو واقع ہونی ہے، اس کی علت اسما "ان
طالق" ہی ہے اور معنی بھی یہی علت ہے کہ مؤثر طلاق بھی یہی الفاظ ہیں۔ لیکن اسباب
مشابہ ہے، حکم طلاق کل ہی مرتب ہوگا، ان الفاظ کے بعد کل سے پہلے وطی حرام نہیں ہوگی۔

اسی طرح زکوۃ:

کیلئے نصاب علت ہے اسماء کیونکہ نصاب کو وضع کیا گیا ہے وجوب زکوۃ کیلئے، جبکا تقا
ہے کہ سال کے اول میں ہی زکوۃ واجب ہو جانی چاہئے۔ اور نصاب علت ہے معنی بھی اسلئے
غناء پائی جائے تو فقیر کی مواساۃ (غمخوارگی) لازم ہو جاتی ہے۔ لیکن حکما تراخی پائی گئی کہ نصا
نامی ہو۔ اور نماء کا قائم مقام حولان بنایا گیا ہے، جب حکم متراخی ہو گیا تو نصاب زکوۃ کی عل
ہے، لیکن اسباب کے مشابہ۔

الاترٰی انه انما تراخی الی مالیس بحادث:

جب نماء تک متراخی ہے تو وہ نفس نصاب سے ثابت نہیں، اسلئے کہ نماء حقیقی جانوروں
خریدنے میں، دودھ، گھی، نسل سے حاصل ہوتا ہے اور تجارت میں مال کی زیادتی سے، اور نماء
حولان حول سے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ سال میں مختلف بھاؤ کی وجہ سے نماء ثابت ہوتا ہے۔

والی ماهو شبيه بالعلل:

یعنی نماء جس کی طرف حکم متراخی ہے وہ علت کے مشابہ ہے خود مستقل علت نہیں۔ جب
مستقل علت نہیں تو نصاب علت شبیہ بالاسباب ہے، سبب حقیقی نہیں۔ جب حکم ایسے وصف کی
طرف متراخی ہے جو مستقل بنفسہ نہیں یعنی "نماء" تو یہ علت کے مشابہ ہو گیا۔ جب یہ شبہ غالب
ہو گیا تو نصاب اصل ہو گیا اور نماء وصف ہو گیا۔

اس کا حکم:

نصاب جب علت ہے مشابہ اسباب کے تو سال کے اول میں زکوۃ قطعی طور پر واجب نہیں
ہوگی۔

بخلاف ما ذكرنا من البيوع:

بخلاف بیع موقوف کے جس کا ہم نے ذکر کیا، اس میں مانع کے زائل ہونے پر حکم ابتداء
عقد پر موقوف ہوگا۔ جب نصاب اصل ہے اور نماء وصف ہے تو صاحب نصاب جلدی زکوۃ
دے دے تو زکوۃ ادا ہو جائے گی لیکن اس کا شمار حولان حول کے بعد ہوگا، ایسا نہیں کہ آج
صاحب نصاب ہو تو زکوۃ دے دی اور حولان حول کے بعد پھر زکوۃ دینا لازم ہو جائے۔

اسی طرح مرض موت:

علت ہے تغیر احکام کیلئے "اسما" علت ہے اس لئے کہ وضع شرعی تغیر احکام کیلئے ہے اطلاق
سے مجوریت آجاتی ہے۔ اور "معنی" علت ہے، اس لئے کہ تیسرے حصہ سے یہ زائد مال میں
تصرفات روکنے میں مؤثر ہے۔ لیکن حکم مؤخر ہے اتصال موت تک اسی وجہ سے یہ علت اسباب
کے مشابہ ہے۔ "وهذا اشبه بالعلل من النصب" یعنی مرض علل من النصاب کے مشابہ ہے۔

وجہ فرق:

البتہ دونوں میں فرق بھی پایا جاتا ہے کہ مرض میں حکم موت متراخی ہے، لیکن موت تک
پہنچانے والی مرض ہی ہے۔ بخلاف نصاب کے کہ نماء تک حکم متاخر ہے لیکن نصاب ذریعہ نماء

نہیں بلکہ نماء حقیقی نسل وغیرہ کے بڑھنے یا تجارت سے حاصل ہوتا ہے، اور نماء حکمی حولان سے حاصل ہوتا ہے۔

شراء قریب علت عتق ہے:

لیکن موجبات شراء کے واسطہ سے وہ ہے ملک۔ جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیه" لہٰذا درمیان میں واسطہ پایا جانے کی وجہ علت مشابہ سبب ہے۔ جس طرح "رمی" علت قتل ہے لیکن اسے سبب سے مشابہت ہے اسلئے کہ "رمی" سے قصاص اس وقت لازم آئے گا جبکہ تیر ہوا میں چلے گا اور اس شخص کو پہنچے گا اور وہ اس سے مقتول ہوگا۔

مثال اس علت کی جو معنیً اور حکماً علت ہو لیکن اسماً نہ ہو:

یعنی جب حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں سے ہو جیسے قربۃ اور ملک دو وصف ہیں عتق کیلئے۔ وصف اخیر یعنی ملک علت ہے "حکما" کہ حکم عتق اس پر مرتب ہے اور معنی کہ یہ مؤثر ہے عتق کیلئے لیکن "اسما" نہیں، کیونکہ "اسما" علت نہیں۔ وصف اول یعنی قرابت کو علت کے ساتھ مشابہت حاصل ہے، سبب محض نہیں کہ غیر مؤثر ہو، البتہ علت وصف اخیر ہے فقط، دونوں کا مجموعہ علت نہیں۔

حرمت نسأ:

"نسا ینسا" کا معنی ہوتا ہے تاخیر، علت ربوا دو وصف ہیں قدر وجنس ان کا مجموعہ ربوا کی علت کاملہ ہے۔ اور اگر ایک وصف پایا جائے تو بیع نسیئۃ تو ناجائز ہوگی لیکن ہاتھ بہاتھ جائز ہوگی جیسے گندم کی بیع جو سے۔

نسیئۃ بیع میں شبہ فضل (زیادتی) کی وجہ سے ربوا ہے، حقیقی طور پر ربوا نہیں۔ اس میں شبہ علت پایا گیا ہے، کیونکہ دونوں وصفوں (قدر وجنس) کا مجموعہ علت کاملہ تھی "اسما ومعنی وحکما" لیکن ایک وصف، کے پائے جانے سے علت کی مشابہت حاصل ہوگی۔ مصنف کا ان الفاظ "فیثبت بشبهة العلة" کا یہی مطلب ہے۔

مثال اس علت کی جو اسماً اور حکماً علت ہے لیکن معنیً نہیں:

سفر علت ہے رخصت کی یعنی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی "اسما" کیونکہ رخصت شریعت میں سفر پر ہی مرتب ہے، اور "حکما" بھی علت ہے، اسلئے کہ رخصت سفر پر ہی مرتب ہے، لیکن "معنی" علت نہیں کیونکہ اصل مؤثر رخصت مشقت ہے نہ کہ سفر "لکن السبب اقیم مقامها تیسیرا" لیکن بندوں کی آسانی کیلئے سفر (جو سبب ہے) کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ رب تعالیٰ نے فرمایا ﴿یُرِیْدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ﴾

اقامة الشیٔ غیره نوعان:

ایک چیز کو دوسری کے قائم مقام کرنا دو قسم پر ہے۔

(۱) سبب داعی کو مسبب مدعو کے قائم مقام کرنا جیسا کہ سفر سبب داعی ہے مشقت کا، تو سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا۔ اور مرض سبب داعی ہے موت کا تو مرض کو موت کے قائم مقام کر دیا۔

(۲) اقامة الدلیل مقام المدلول:

دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا۔ جیسا کہ خبر محبت کر محبت کے قائم مقام کرنا، کوئی شخص اپنی زوجہ کو کہے "ان احببتنی فانت طالق" اگر تو میرے ساتھ محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے، تو وہ کہتی ہے "احبک" میں تمہارے ساتھ محبت کرتی ہوں تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یعنی حقیقی محبت ہے یا نہیں۔ خبر محبت جو دلیل ہے اسے مدلول یعنی محبت کے قائم مقام سمجھ کر حکم طلاق اس پر مرتب کر دیا۔

مسئلہ سے نہیں لیکن مثال سے راقم کا اختلاف ہے:

وہ محبت ہی کیا جو ذریعہ طلاق بنے، کاش کہ مثال یوں دی جاتی۔

"اذا قال لامرأته ان ابغضتنی فانت طالق "فقالت ابغضتک فیقع الطلاق"

اور مثال: اباحۃ طلاق میں طہر کو حاجت طلاق کے قائم مقام کر دیا۔ یعنی طلاق امر ممنوع ہے لیکن حاجت کیلئے اس کو مشروع کیا گیا۔ حاجت امر باطنی ہے معلوم نہیں۔ اس لئے طہر میں

زوجہ کی طرف رغبت پائی جاتی ہے، طہر کو حاجت کے قائم مقام کردیا گیا۔

﴿ مبحث الشرط ﴾

شرط کا لغوی معنی علامت ہے، اور اصطلاح شرع میں شرط یہ ہے کہ وجود شرط کی طرف وجود حکم منسوب ہے، لیکن حکم اس پر واجب نہ ہو، جیسا کہ وضوء شرط ہے صحت نماز کیلئے، بغیر وضوء کے نماز صحیح نہیں، لیکن وضوء کرلیا جائے تو بغیر ادائیگی صلوۃ کے نماز کا وجوبی طور پر ثابت ہونا ممکن نہیں۔

شرط کی اقسام:

شرط کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) شرط محض (۲) شرط جس میں معنی علت پایا جائے،

(۳) شرط جس میں معنی سببیت پایا جائے۔

(۴) شرط مجازی، یعنی اسماً" اور معنیٰ" شرط ہو" حکماً" شرط نہ ہو۔

علامہ فخر الاسلام علی بزدوی رحمہ اللہ نے پانچویں قسم بھی بیان کی ہے کہ شرط جس میں معنی علامت پایا جائے۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ علامت محض ہے۔

"فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار لابه"

جب کوئی شخص طلاق کو دخول دار سے معلق کرے تو دخول دار شرط ہے وقوع طلاق کی لیکن علت نہیں کیونکہ علت اس کے الفاظ "انت طالق" ہی ہیں جو "ان دخلت الدار فانت طالق" میں ہیں۔

علت کے قائم مقام شرط کی مثال:

جیسے راستہ میں کنواں کھودنا، اس میں کوئی گر کر مرجائے تو یہاں تین چیزیں پائی گئی ہیں۔ "حفر البیر" شرط ہے گرنے اور تلف کی۔ آدمی کا ثقل اور سفل کی طرف میلان علت سقوط ہے اور آدمی کا کنوئیں کی طرف چلنا سبب محض ہے۔

"لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع فثبت انه شرط"

...ن زمین ثقل چیز کو نیچے کی طرف گرنے سے مانع تھی، جب کنواں کھود دیا گیا تو مانع ...ل ہوگیا تو پتہ چلا کہ "حفر بیر" پر شرط سقوط ہے۔

...راض: جب "حفر بیر" شرط ہے اور علت "ثقل طبعی" ہے تو چاہئے یہ کہ حکم یعنی ضمان ... پر مرتب ہو نہ کہ "حفر بیر" پر۔

...واب: یہ بات قابل تسلیم ہے کہ علت ثقل ہے، لیکن اس میں یہ صلاحیت نہیں پائی گئی کہ حکم ... پر مرتب ہو، کیونکہ یہ امر طبعی ہے جو رب تعالیٰ کی تخلیق سے حاصل ہوا، اس میں تعدی ...، اور بندے کے اختیار کا اس میں دخل نہیں۔ لہذا حکم شرط یعنی "حفر بیر" پر مرتب ہوگا۔

...وٹ: راستہ میں کنوئیں کے کھودنے کا ذکر کیا ہے، کیونکہ کوئی شخص اپنی زمین میں کنواں ...ودے تو تعدی نہیں پائی گئی، لہذا اس میں کوئی شخص گر کر مرجائے تو کنوں کھودنے والے پر کوئی ...ان لازم نہیں۔

...تراض: جب سبب یعنی (مشی) کے ہوتے ہوئے علت (ثقل) پر حکم مرتب نہیں، تو ...ر (یعنی حفر بیر) پر حکم کیسے مرتب ہے جو سبب سے بعید ہے، لہذا چاہئے یہ کہ حکم "مشی" پر ...ب کیا جائے۔

...واب: "مشی" امر مباح ہے بلاشبہ، لہذا اس میں صلاحیت نہیں کہ وہ بواسطہ ثقل علت تلف ...سکے، یعنی ضمان جنایت پر مرتب ہے، جب "مشی" مباح ہے تو اس میں جنایت نہیں اور ...ایت کے بغیر ضمان نہیں۔ لہذا "مشی" میں یہ صلاحیت نہیں کہ حکم اس پر مرتب ہو۔

لہذا ضروری ہوگیا کہ حکم شرط پر مرتب ہو وہ ہے "حفر بیر" اسی کی طرف مصنف نے ان ...الفاظ سے اشارہ فرمایا۔

"واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود"

جب شرط کے معارض علت بھی نہیں کہ علت پر حکم مرتب نہیں اور شرط کو علت سے شبہ بھی حاصل ہے تو یقیناً حکم شرط پر مرتب ہوگا۔ شرط جب علت کے قائم مقام ہے تو کوئی انسان گر کر مرجائے یا مال ہلاک ہوجائے تو ضمان کنوئیں کے کھودنے والے پر لازم آئے گی۔

علت پر حکم کا ترتب:

"واما اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط فى حكم العلة"

جب علت میں حکم کے مرتب ہونے کی صلاحیت پائی جائے ،اور شرط حکم علت میں نہ ہو تو حکم علت پر مرتب ہوگا۔

مثال:

"ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة"

جب دو گواہ گواہی دیں کہ اس شخص نے یہ کہا ہے"ان دخلت الدار فانت طالق" اور دو شخصوں نے گواہی دی کہ یہ دار میں داخل ہوا۔ پہلے گواہ شہود یمین ہیں ،اور دوسرے گواہ شہود شرط ہیں۔قاضی نے ان کی گواہی پر حکم طلاق نافذ کر دیا اور خاوند پر مہر ادا کرنا لازم قرار دے دیا۔

اس فیصلہ کے بعد تمام گواہوں نے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو ویسے ہی کہہ دیا تھا ،تو اب کی ضمان شہود یمین پر آئے گی کیونکہ وہ شہود علت ہیں ،جب علۃ میں صلاحیت حکم ہو تو حکم علت مرتب ہوتا ہے۔

علت وسبب جب جمع ہو جائیں تو سبب ساقط ہوگا:

یعنی جب علت صالحة لاضافة الحكم پائی جائے اور سبب بھی پایا جائے تو حکم علت پر مرتب ہوگا سبب پر نہیں ہوگا۔

مثال: جب دو آدمی گواہی دیں کہ اس شخص نے اپنی زوجہ کو اختیار دیا ہے یعنی اسے "اختر نفسك" ان کو "شهود تخيير" کہا جاتا ہے۔اور دوسرے دو آدمیوں نے گواہی دی "انها اختارت نفسها" اس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ہے۔یہ شہود اختیار ہیں۔

قاضی نے گواہیوں کو سن کو طلاق کا فیصلہ کر دیا ،زوج پر مہر لازم آ گیا ،اس فیصلہ کے بعد دونوں طرف کے گواہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان شہود اختیار پر ہوگی کیونکہ یہ علت ہے ،شہود تخییر پر ضمان لازم نہیں ہوگی کیونکہ وہ سبب ہے۔

تنبیہ: اس مسئلہ میں اور پہلے جو شہود یمین و شرط میں بیان کیا گیا ہے "عورت غیر مدخول بہا" مراد ہے کیونکہ مدخول بہا کا مکمل مہر پہلے ہی لازم ہے۔لیکن غیر مدخول بہا کو نصف مہر دینا لازم ہوا ہے گواہی سے ورنہ احتمال تھا کہ نصف مہر بھی ساقط ہو جاتا جیسا کہ عورت مرتدہ ہو جائے یا خاوند کے بیٹے کو اپنے آپ قادر کرلے اور وہ غیر مدخول بہا ہو تو اس کا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔

وعلى هذا:

(یعنی علت صالحہ کے ہوتے ہوئے حکم شرط پر مرتب نہیں ہوتا) اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ کنوئیں میں گرنے والے کا ولی کہتا ہے وہ اتفاقی طور پر گر کر مر گیا ہے ،اور "حافر البیر" کہتا ہے اس نے عمداً اپنے آپ کو گرایا ہے تو قول حافر کا مانا جائے گا ،کیونکہ "حفر" شرط ہے ،اور عمداً وقوع علت "صالحة للحكم" ہے۔لہٰذا حکم علت پر مرتب ہوگا ،شرط پر نہیں۔

استحسان یہی ہے:

کہ اصل پر عمل پایا گیا ہے اصل یہی ہے کہ علت میں جب صلاحیت حکم پائی جائے تو اس پر مرتب ہوگا ،شرط اس صورت میں خلیفہ ہوگی اور عارضی ہوگی اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا۔

یہاں قیاس معتبر نہیں:

قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ ولی ساقط کا قول معتبر ہو کہ ظاہر یہی ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو نہیں گراتا ،لیکن دوسرا ظاہر اس کے مخالف ہے کہ وہ جب کنوئیں کو دیکھ رہا ہے تو یقیناً اس نے عمداً گرایا ہوگا۔پھر استحسان میں حکم اصل پر ہے تو اس وجہ سے قیاس پر عمل نہیں کیا گیا۔

"بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة"

جب ایک شخص کسی کو زخمی کر دے ،مجروح مر جائے تو ولی مجروح کہے کہ وہ زخموں کی وجہ سے مرا ہے اور جارح کہتا ہے نہیں وہ کسی اور وجہ سے مرا ہے تو قول مجروح کے ولی کا مانا جائے گا ،اسلئے کہ جرح علت ہے جس میں صلاحیت حکم (مفضى الى الموت) پایا گیا ہے ،اس لئے کسی اور سبب عارضی کا اعتبار نہیں پایا جائے گا۔

﴿مبحث الشرط فيه معنى السببية﴾

جب علت پائی جائے اس میں صلاحیت حکم ہو، تو حکم اسی پر مرتب ہوگا، حکم شرط یا سبب پر مرتب نہیں ہوگا، لہذا اہم یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی انسان غلام کے بندھن کو کھول دے وہ بھاگ جائے تو ضمان قید کے کھولنے والے پر لازم نہیں۔ بلکہ ضمان آبق کے اباق پر مرتب ہے۔ اسلئے کہ فاعل مختار کا فعل ہے اباق، یہ فعل علت ہے اباق کی، اور "حل قید" شرط ہے لیکن حکم سبب میں ہے لیکن سبب حقیقی بھی نہیں کیونکہ "فالسبب ما یتقدم والشرط ما یتاخر" اس لئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو متاخر ہو۔

اسی وجہ سے "الشرط فی معنی السببیة" نام رکھا گیا کیونکہ "حل قید" ازالہ مانع اباق ہونے کی وجہ سے شرط بھی ہے۔ "ثم هو سبب محض" پھر "حل قید" سبب محض ہے، اس میں معنی علت نہیں، لہذا حکم اس شرط پر مرتب نہیں جس میں سببیۃ محضہ پائی گئی ہے۔

حل قید ایسے ہی ہے:

جیسے کوئی شخص دابۃ کو راستہ میں چھوڑے، وہ دائیں بائیں پھرے اور اپنی زد میں کسی کو لاکر ہلاک کر دے تو دابۃ کو چھوڑنے والے پر ضمان لازم نہیں، کیونکہ اس کا فعل جولان دابۃ کی وجہ سے منقطع ہو گیا۔

حل قید اور ارسال میں فرق:

"الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا"

ان میں فرق یہ ہے کہ "مرسل دابة" اصل میں صاحب سبب ہے اور "حل قید" والا صاحب شرط ہے، جس میں شرط کو معنی سببیت حاصل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے:

کہ علت صالحہ کے ہوتے ہوئے حکم نہ شرط پر مرتب ہوتا ہے، اور نہ ہی سبب پر۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ:

فرماتے ہیں، اگر کوئی شخص پنجرے کا دروازہ کھول دے اور پرندہ اڑ جائے تو اس پر ضمان

نہیں، کیونکہ یہ شرط ہے جو قائم مقام ہے سبب کے۔ یہ وہ شرط ہے جس میں معنی سببیت پایا گیا ہے، اور درمیان میں پرندے کا فعل پایا گیا ہے۔

پرندہ اگرچہ مختار ہے لیکن مکلف نہیں، اسلئے حکم اس پر مرتب نہیں۔ لہذا ضمان ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف کنوئیں میں گرنے کے یہاں دو صورتیں ہیں خود گر کر مرے (یعنی عمداً گرے) تو ضمان لازم نہیں، اور اگر اتفاقی طور پر گر کر مرے تو "حافر البیر" پر ضمان لازم آئے گی۔

﴿مبحث العلامة﴾

علامت کا لغوی معنی ہے نشان، جیسے راستہ میں میل کا نشان ہو، یا مسجد کا نشان مینار ہوں اور اصطلاح شرع میں علامت یہ ہے کہ وہ وجود حکم کی پہچان کرائے لیکن وجود حکم اس پر مرتب نہ ہو۔

مثال: جب زانی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے تو احصان علامت ہے یعنی معرف حکم زنا ہے کہ اس پر رجم لازم ہے، اصل میں حکم رجم زنا پر مرتب ہے جو علت ہے، البتہ احصان کا پایا جانا ضروری ہے، جو علامت ہے۔

"ولهذا لم یضمن شهود الاحصان اذا رجعوا"

اسی وجہ سے شہود احصان رجوع کرلیں کہ ہم نے تو ویسے ہی کہہ دیا تھا کہ یہ محصن ہے تو ان پر کوئی ضمان لازم نہیں۔

فصل: اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عقل علل موجبہ سے ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے پہلے یہ سمجھا جائے کہ قبح اور حسن کے تین معانی ہیں۔

(۱) ایک چیز کا طبیعت کے ملائم (مناسب) ہونا حسین ہے اور طبیعت کے منافر ہو تو وہ قبیح ہے۔

(۲) جس چیز میں صفت کمال پائی جائے وہ حسین ہے اور جس میں صفت نقصان پائی جائے وہ قبیح ہے۔

(۳) جو چیز دنیا میں قابل مدح ہو اور آخرت میں قابل ثواب ہو، وہ حسین ہے، اور جو چیز

دنیا میں باعث مذمت ہو اور آخرت میں عذاب کا سبب ہو وہ قبیح ہے۔ پہلے دو معنوں میں کوئی
اختلاف نہیں بالاتفاق وہ عقل سے ثابت ہیں البتہ تیسرے معنی میں اختلاف ہے۔

معتزلہ کا مذہب:

یہ ہے کہ عقل شرعی علل سے اوپر درجہ رکھتی ہے، کیونکہ "علل شرعیہ موجبہ نہیں، بلکہ علامات
ہیں۔ اور عقل علت موجبہ اور محرمہ ہے عقل جسے حسین سمجھے عقل ہی اسے واجب کر دیتی ہے، اور
عقل جسے قبیح سمجھے عقل ہی اسے حرام کر دیتی ہے۔

یہی وجہ ہے:

کہ جو چیز عقل سے ثابت نہ ہو وہ معتزلہ کے نزدیک دلائل شرعیہ سے ثابت نہیں، ان کے
نزدیک "اللہ تعالیٰ کی رویت، عذاب قبر، حشر میں میزان، عام احوال آخرت عقل سے ثابت
نہیں، لہذا وہ ان کا انکار کرتے ہیں، ان کو سرے سے مانتے ہی نہیں۔ اسی وجہ سے وہ اعمال قبیح
کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں مانتے، بلکہ بندے کی تخلیق مانتے ہیں، کیونکہ قبائح کی تخلیق اللہ تعالیٰ کی
طرف ان کے نزدیک عقل میں نہیں آتی لہذا یہ ثابت ہی نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں:

اگر کسی شخص کو عقل حاصل ہو خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر ہو اس پر ایمان لانا ضروری ہے بیشک
اسے کسی نے دعوت ایمان نہ دی ہو کیونکہ وہ عاقل ہے، اس کی عقل حاکم ہے۔

اشعریہ کا مذہب:

یہ کہ کسی چیز کے واجب ہونے یا حرام ہونے میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ صرف شریعت پر یہ
موقوف ہیں۔

ماتریدیہ کا مذہب جو حنفیہ کا بھی مختار ہے:

"وہ یہ ہے کہ عقل "اثبات اھلیۃ" کیلئے معتبر ہے، یعنی جسے عقل حاصل نہیں اسے اہلیت
خطاب بھی حاصل نہیں، لہذا اسے خطاب کرنا قبیح ہے۔ یعنی عقل ایک چیز کے حسن و قبح کا

ادراک کرتی ہے اور شریعت اس کا حکم دیتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہی یہی ہے کہ
وہ حسین کا حکم دے اور قبیح سے منع کرے۔

لہذا حنفیہ عقل کو بالکل اشعریہ کی طرح بے فائدہ اور ضائع بھی نہیں مانتے، اور معتزلہ کی
طرح عقل کو حاکم اور علت موجبہ اور محرمہ بھی نہیں مانتے۔ یہی وجہ ہے کہ جسے دعوت ایمان نہ
پہنچے اس پر صرف عقل سے ایمان لانا ضروری نہیں۔ البتہ تجربہ اور تامل سے ایمان لانا اس پر
ضروری ہے (طلباء کرام اس مسئلہ کی زیادہ تحقیق مقدمہ مسلم الثبوت میں دیکھیں)

عقل کیا ہے؟

"وھو نور فی بدن الادمی" عقل انسان کے بدن میں نور ہے، جس کے ذریعے
انسان کسی چیز کے ادراک کی ابتداء کرتا ہے اور محسوسات کی انتہاء بواسطہ حواس پائی جاتی ہے
، آدمی حیات و قدرت و علم کے ذریعے ایک چیز کو دیکھنے کی ابتداء کرتا ہے، لیکن وہ بصر کے ذریعے
مبصر ہوتی ہے لیکن عقل نہ ہو تو بصر بھی بے کار ہے۔

معقولات صرف عقل کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں، جو چیز قلب کی مطلوب ہو وہ سامنے نہ
ہو پھر بھی عقل اس کا ادراک کرتا ہے، وہ غائب ہونے کے باوجود مشاہد کے درجے میں ہوتی
ہے۔

مثال: جس طرح ملکوت ظاہرہ میں شمس کی شعاعیں راستہ کو واضح کرتی ہیں۔ اور آنکھ ان
شعاؤں کے ذریعے اس چیز کا مشاہدہ کر لیتی ہے۔

مقام توجہ:

ہمارے نزدیک عقل موجب نہیں اور معتزلہ کے نزدیک موجب ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم
کہتے ہیں کہ محسوسات میں عقل کے ذریعے ابتداً ادراک ہے اور حواس کے ذریعے انتہاء
محسوسات ہے، اور معقولات میں جب کہ وہ غائب ہوں تو بظاہر صرف عقل مدرک ہے لیکن عقل
موجب یہاں بھی نہیں، بلکہ موجب فیضان اور امر باری تعالیٰ ہے۔

یہی مطلب ہے مصنف کی عبارت کا "وما بالعقل کفایۃ" عقل کو کفایت حاصل

نہیں۔ شارح نے اس کی وضاحت ان الفاظ سے کی:

"یعنی وان کان العقل آلة للادراک ولکنه لیس بکاف فی حصول المعرفة"

بغیر توفیق اللہ تعالیٰ، یعنی عقل اگرچہ آلہ ادراک ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر حصول معرفت کیلئے کافی نہیں۔

ولهذا قلنا ان الصبی غیر مکلف بالایمان:

اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ بچہ عاقل ہونے کے باوجود مکلف بالایمان نہیں۔ کیونکہ عقل حاکم نہیں شریعت نے نابالغ کو مکلف نہیں بنایا۔ ارشاد مصطفوی ﷺ ہے۔

"رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی حتی یبلغ وعن المعتوہ حتی یعقل" (رواہ الترمذی وابو داؤد عن عائشة)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تین شخصوں سے قلم کو اٹھالیا گیا ہے سوئے ہوئے سے یہاں تک کہ جاگ جائے اور بچے سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے اور معتوہ (نیم پاگل) سے یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے۔

مراهقه:

عاقلہ جب مسلمان کی زوجیت میں ہو اور اس کے ماں باپ بھی مسلمان ہوں، اس لڑکی نے نہ اسلام کا اقرار کیا اور نہ انکار تو اسے نہ مسلمان کہا جائے گا اور نہ ہی مرتدہ، اور نہ ہی وہ زوج سے بائن ہوگی۔ ہاں اگر یوں ہی بالغہ ہوگئی اور اس نے اسلام نہ لایا تو زوج سے بائنہ ہو جائے گی۔

یہی وجہ ہے:

کہ ہم کہتے ہیں عاقل وبالغ کو دعوت ایمان نہ پہنچے وہ صرف عقل سے مکلف بالایمان نہیں، وہ جب ایمان وکفر سے متصف نہیں تو ہم اسے معذور سمجھیں گے، ہاں اللہ تعالیٰ نے جب اس کی امداد کی کہ اسے تجربہ حاصل ہوا اور عواقب کے ادراک کی مہلت مل گئی تو وہ معذور نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، سفیہ جب پچیس سال کا ہو جائے تو اس کا مال اسے دے دیا جائے وہ حکماً درجہ رشد میں آگیا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کی مدت تجربہ

وامتحان پچیس سال میں مکمل ہوگئی، وہ ﴿فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ﴾ کا مصداق بن گیا۔

اعتراض: تم نے "سفیہ" میں پچیس سال کی عمر بیان کی حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ اسے تین دن کے بعد مال دے دیا جائے جیسے مرتد کو تین دنوں کی مہلت دی جاتی ہے۔

جواب: مرتد عاقل ہے اور سفیہ "بے عقل ہے" "فرب عاقل یهتدی فی زمان قلیل مالا یهتدی غیرہ الیه فی مدة" کتنے ہی عقلمند قلیل وقت میں ہدایت حاصل کر لیتے ہیں جو اس مدت میں دوسرے حاصل نہیں کر سکتے۔

نتیجہ واضح ہوا:

عقل کو حاکم ماننے والوں کا دعویٰ بھی بلا دلیل ہے اور عقل کو بے فائدہ ماننے والوں کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ بھی عقل کو غیر موثر اور غیر مفید مانتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں اگر عاقل وبالغ کو دعوت ایمان نہ پہنچی ہو اسے کوئی قتل کر دے تو اس پر ضمان لازم ہے کیونکہ اس کا کفر معاف ہے، اسلئے کہ شریعت کی طرف سے وہ ابھی مکلف نہیں بنا اور عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔

وذلک: جن حضرات نے عقل کا اعتبار نہیں کیا ان کے پاس کوئی دلیل نہیں کیونکہ شریعت میں ان کے پاس کوئی دلیل نہیں کہ وہ کہیں کہ اثبات اہلیت میں عقل غیر معتبر ہے اور لغو ہے، عقل سے اجتہاد نہیں ہو سکتا یہ تو ان کے مذہب کے مخالف ہے۔

عقل کو حاکم ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں "لان ینفک عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال" اس لئے کہ عقل خواہشات سے مکمل طور پر جدا نہیں ہوتی کہ وہ حجت بن سکے، لہٰذا عقل کو کسی حال میں حاکم اور موجب نہیں بنایا جا سکتا۔

"واذا ثبت العقل من صفات الاهلیة قلنا الکلام فی هذا ینقسم علی قسمین الاهلیة والامور المعترضة علیها"

جب یہ ثابت ہو گیا کہ عقل میں صفات اہلیت پائی گئی ہیں تو اب اس میں ہم کلام شروع کر رہے ہیں اس کی دو قسمیں بیان کریں گے (۱) اہلیت عقل (۲) اور ان امور کے متعلق بحث کریں گے جو اس پر عارض ہیں۔

﴿فصل فی بیان الاھلیة﴾

اہلیت عقل کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اہلیت وجوب یعنی وہ اس قابل ہو کہ اس کے ذمہ ایک کام لگا دیا جائے۔

(۲) اہلیت وجوب اداء کہ وہ فعل کو لانے کی قابلیت وصلاحیت رکھے۔

"فان الادمی یولد ذمة وله صلاحیة للوجوب له وعلیه باجماع الفقهاء"

آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کو یہ صلاحیت دی جاتی ہے کہ اس کے ذمہ وجوب لگا دیا جائے اگر وہ اس پر عمل کرے گا تو اسے نفع ہوگا اور اگر عمل نہیں کرے گا تو اسے ضرر ہوگا اس مسئلہ پر فقہاء کرام کا اجماع ہے۔

پیدا ہوتے ہوئے ذمہ داری کی اہلیت کی وجہ:

اس کا عہد ماضی ہے جو یوم میثاق کو رب تعالیٰ نے لیا، جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ آیہ کریمہ میں کیا۔

پیدائش سے قبل:

"ھو جزء من وجه" وہ من وجہ جزء ہوتا ہے، مطلقا اس کے ذمہ کوئی وجوب نہیں ہوتا البتہ صلاحیت وجوب ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ پیدا ہوتے ہوئے وہ ذمہ ظاہر ہو جاتا ہے "کان اھله للوجوب وعلیه" وہ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا اہل ہو جاتا ہے۔

بچے پر عبادات ادا کرنا کیوں لازم نہیں؟

اسکی وجہ یہ کہ مقصود اور غرض اصلی نفس وجوب سے حکم ہے۔ وہ اختیار سے ادا کرنا ہے اور بچے میں بوجہ عجز کے اداء بالاختیار مقصود نہیں لہذا اس کے ذمہ وجوب ادا نہیں۔

تنبیہ: حقوق العباد یعنی متلفات وغیرہ کی عاقل بچے پر ضمان ہے کیونکہ ان میں اداء بالاختیار لازم نہیں اور حقوق اللہ یعنی عبادات خالصہ جیسے نماز، روزہ ان میں اداء بالاختیار ضروری ہے اسلئے یہ بچے پر لازم نہیں۔ مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے:

"غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسه فجاز ان یبطل لعدم حکمه وغرضه

ینعدم لعدم محله"

تفریعات: جب محل نہ ہو تو حکم نہیں پایا جاتا۔ اسی وجہ سے کافر پر شرائع میں سے کوئی طاعت لازم نہیں کیونکہ وہ آخرت کے ثواب کا اہل نہیں۔ لیکن اس پر ایمان لانا لازم ہے اسلئے کہ وہ اہل ہے اور حکم (یعنی ایمان لانا) اس پر لازم ہے۔ بچے پر ایمان عقل سے پہلے لازم نہیں کیونکہ اس میں اہلیت ادا نہیں پائی گئی۔

اور جب بچہ عاقل ہو جائے اور اداء کا احتمال پایا جائے تو اصل ایمان اس پر لازم ہے، اداء لازم نہیں یعنی اگر وہ ایمان لائے تو اس کا ایمان معتبر ہوگا اور اگر ایمان نہ لائے تو وہ مکلف نہیں یعنی وہ گنہگار نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے مسافر جمعہ ادا کرے تو اس کا جمعہ ہو جائے گا لیکن جمعہ ادا کرنا اس پر واجب نہیں۔

اہلیت ادا کی دو قسمیں:

(۱) قاصر (۲) کامل

اداء کا تعلق دو قدرتوں سے ہے قدرت فہم خطاب وہ عقل ہے اور قدرت عمل یہ بدن ہے۔ جب دونوں قدرتیں پائی جائیں تو اہلیت کاملہ پائی جائے گی اور جب کوئی ایک قدرت منتفی ہو جائے یا ضعیف ہو جائے تو قدرت قاصرہ پائی جائے گی۔

قبل البلوغ:

بلوغ سے پہلے عقل اور بدن دونوں ناقص ہیں اسلئے علت قاصرہ ہے۔

وکذلک بعد البلوغ فیمن کان معتوھا:

اسی طرح بلوغ کے بعد جبکہ معتوہ ہو اسکا بدن کامل ہوتا ہے لیکن عقل ناقص ہوتی ہے اسلئے کہ بچہ کی عقل بھی معتدل نہیں اور معتوہ کی بھی عقل معتدل نہیں۔ اہلیت قاصرہ پر صحت اداء کی بنا ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب اداء کی بنا ہے اور خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا۔

"وعلی ھذا قلنا انه صح من الصبی العاقل الاسلام"

اسی پر ہم نے کہا ہے کہ بچے عاقل سے اسلام صحیح ہے اور ہر وہ کام صحیح جس میں اس کا نفع

مخل ہو جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا عبادات بدنیہ اس سے صحیح ہیں لیکن اس پر لازم نہیں۔

جس کام میں نفع اور ضرر کا احتمال ہو:

جیسے بیع اس میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے لہذا جب بچے کے اس کام میں ولی کی رائے مل جائے تو وہ کام اس کا صحیح ہوگا، اسلئے کہ بچے کی رائے میں جو نقصان تھا اسے ولی کی رائے سے پورا کرلیا گیا، لہذا اب اس کا فعل بالغ کے فعل کی طرح ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب ولی کی رائے اس کے ساتھ مل جائے تو اجنبیوں سے غبن فاحش سے بیع اس کی جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک غبن فاحش سے بیع جائز نہیں کیونکہ ولی پر تہمت آئے گی کہ اس نے بچے کو نقصان پہنچایا ہے۔

وعلى هذا قلنا في المحجور اذا توكل لم تلزمه العهدة باذن الولي تلزمه:

یعنی جب ضرر اور نقصان دونوں کا احتمال مجور میں ہے (مجور خواہ عبد ہو یا بچہ ہو) تو مجور نے وکالت کو قبول کرلیا تو اس پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں آئے گی، ہاں اگر ولی کی اجازت ساتھ مل گئی تو اس پر ذمہ داری لازم آجائے گی۔ اگر بچے نے کسی نیکی کے کام میں کوئی وصیت کی تو ہمارے نزدیک اسکی وصیت باطل ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔

"وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا يرى الله شرع في حق الصبي"

اور جب بچے کا کسی چیز میں نفع پایا جانا واضح ہو تو وہ بچے کو دے دیا جائے جیسا کہ شریعت نے وارث کو وراثت کا حقدار بنایا کہ اسے نفع حاصل ہو جائے تو اسی وجہ سے بچے کو بھی شریعت نے وراثت کا حق دے دیا ہے۔

یہی وجہ ہے:

کہ بچے کی وراثت سے انتقال وصیت کی افضل چیز کو چھوڑتا ہے۔ لہذا ورثاء کا زیادہ خیال کرنا افضل ہے۔

اعتراض: اگر وصیت میں ضرر پہنچتا ہے تو بالغ کے حق میں وصیت کیوں مشروع ہے؟

جواب: بالغ کے حق میں شریعت نے خود جواز مقرر کیا ہے جیسا کہ طلاق، عتاق، ہبہ، قرض

بچے کے حق میں مشروع نہیں لیکن بالغ کے حق میں مشروع ہیں۔

"ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء"

یہ مذکورہ اشیاء طلاق وعتاق وغیرہ کا بچے کا ولی بھی حقدار نہیں ہاں اگر بچے کا مال اسکی حفاظت کیلئے قاضی کسی کو قرض دے دے تو دے سکتا ہے اسلئے قاضی کی قضاء کے پیش نظر وہ مال ہلاکت سے محفوظ رہے گا کوئی قرض لے کر انکار نہیں کرسکے گا۔

عاقل بچے کا ایمان معتبر ہے اگر وہ ایمان کے بعد العیاذ باللہ مرتد ہوگیا تو آخرت میں اس کے گناہوں کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ "وما يلزمه من احكام الدنيا عندهما" دنیا میں جو احکام ارتداد کی وجہ سے ضرر تک پہنچائیں وہ بچے پر امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک لازم نہیں۔

جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں اس پر ضمناً لازم آجائیں گی اگرچہ قصداً لازم نہیں۔ لہذا جس طرح ارتداد معاف نہیں اسی طرح ضمناً لازم آنے والے احکام بھی معاف نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ماں، باپ کے ارتداد سے بچے کو ان کے تابع سمجھتے ہوئے ارتداد اس پر جاری ہو جاتا ہے۔

فصل في الامور المعترضة على الاهلية:

عوارض کی دو قسمیں ہیں "سماوی" اور "کسبی"

سماوی گیارہ ہیں:

- صغر
- جنون
- معتوہ ہونا (نیم پاگل ہونا)
- نسیان
- نوم
- اغماء
- رق ہونا (غلام ہونا)
- مرض
- حیض
- نفاس
- موت

کسبی کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ جو مکلف سے حاصل ہو اور دوسری جو اسکے غیر سے حاصل ہو۔

جواس سے حاصل ہو اسکی مثالیں:

جہالت یہ اسلئے کہ کسبی ہے کہ اگر بندہ علم حاصل کرتا تو جہالت کو دور کر سکتا تھا۔
سفاہت سفیہ کی عقل میں کمی ہوتی ہے...... معتوہ وہ ہے جو کبھی عقلمندوں کی طرح ہو اور کبھی مجنونوں کی طرح...... اور مجنون وہ ہے جسے مکمل ہی عقل حاصل نہ ہو۔ سکر، ہزل، خطاء اور سفر۔

واما الذی من غیرہ:

کسبی کی دوسری قسم جو اسکے غیر سے حاصل ہو، اسکی پھر دو قسمیں ہیں ایک ملجی جس میں الجاء پایا جائے کہ مکرہ مضطرب ہو جائے وہ کام کرنے پر اور دوسری قسم غیر ملجی کہ اس میں الجاء نہ پایا جائے۔

عوارضات پر مرتب ہونے والے احکام:

”واما الجنون فانه یوجب الحجر عن الاقوال“ جنون ایک آفت ہے جو دماغ پر چھا جاتی ہے جنون سے اس کے اقوال پر مجوریت (رکاوٹ) آجاتی ہے۔ اسی وجہ سے اسکی طلاق، عتاق اور ہبہ اس کا معتبر نہیں۔

یہی وجہ ہے:

کہ جنون سے وہ چیزیں جو باعث ضرر ہوں بالغ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں۔ البتہ وہ سقوط کا احتمال رکھتی ہوں جیسے حدود و کفارات وغیرہ۔

جنون ممتد و غیر ممتد:

جنون کی دو قسمیں ہیں، ممتد اور غیر ممتد، پھر ہر ایک یا اصلی ہوگا یا طاری جب جنون ممتد ہو تو اگر اداء کرنے کو لازم قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گی۔ لہذا عبادات وغیرہ کے اداء کرنے کا لزوم باطل ہے، اداء کی معدومیت سے وجوب بھی معدوم ہوگا۔

حد امتداد:

روزہ میں ایک ماہ ہے اور نمازوں میں ایک دن رات ہے اور زکوۃ میں امام محمد رحمہ اللہ کے

نزدیک ایک سال مکمل ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سال کا اکثر حصہ ہے۔
”وما کان حسنا لا یحتمل الغیر او قبحا لا یحتمل العفو فثابت فی حقه حتی یثبت ایمانه وردته تبعا لا بویه“
جو چیز حسن ہو اس میں قباحت کا احتمال نہ ہو جیسے کہ ایمان لانا اور جو چیز قبیح ہو اس میں حسن کا احتمال نہ ہو جیسے کفر، یہ مجنون کے حق میں اسکے والدین کے تابع سمجھ کر ثابت ہو جائیں گے۔

واما الصغر: عدم بلوغت اول احوال میں جنون کی طرح ہے کیونکہ وہ عدیم العقل ہے اور عدیم العقل عدم التمیز ہے ہاں جب عاقل ہو جائے ابھی بالغ نہ تو اہلیت اداء اس میں پائی گئی لیکن عدم بلوغ عذر ہے لہذا اس سے وہ چیزیں ساقط رہیں گی مطلقاً عذر یا بغیر عذر کے جو بالعین سے عذر کیساتھ ساقط ہو جاتی ہیں جیسے عبادات اور حدود و کفارات وغیرہ۔

وجملة الامر:

بچے کے احکام میں امر کلی یہ ہے کہ اس سے ذمہ داری ساقط ہوگی وجوب نہیں ہوگا کہ ترک پر مؤاخذہ ہو، ہاں بغیر لزوم کے اس سے نفع والی چیزیں صحیح جیسے ایمان لانا اور ولی کا ہبہ قبول کرنا۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ بچپن اسباب رحمت سے ہے، بچے سے واجبات جو سقوط کا احتمال رکھتے ہیں معاف ہوں گے۔

ولهذا لا یحرم الصبی عن المیراث بالقتل:

یہی وجہ ہے کہ بچہ قابل رحم ہے اگر بچہ اپنے مورث لہ کو قتل کردے تو وراثت سے محروم نہیں کیا جاتا۔

اعتراض: جب بچہ قابل رحم ہے تو رقیت اور کفر میں وراثت سے کیوں محروم ہوتا ہے؟
جواب: رق اس لئے وارث نہیں بن سکتا کہ وارث مالک ہوتا ہے اور رق کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں کیونکہ وراثت میں ولایت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ حضرت ذکریا ﷺ نے فرمایا ﴿فَهَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْکَ وَلِیًّا o یَّرِثُنِیْ﴾ اور کافر کو بارشاد باری تعالی ﴿وَ لَنْ یَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکٰفِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا﴾ ولایت حاصل نہیں۔

"والعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا بعد جزاء"

حق وراثت نہیں پایا گیا بوجہ سبب کے نہ پائے جانے کے کیونکہ کافر میں ولایت نہیں پائی گئی اور حق وراثت بوجہ اہلیت کے نہ پائے جانے کے کہ رق اہل نہیں لہذا اسے سزا نہ سمجھا جائے۔

واما العته:

معتوہ اسے کہا جاتا ہے جو کبھی عقلاء کی طرح کلام کرے اور کبھی مجنونوں کی طرح کلام کرے، لیکن سفیہ کا کلام مجنونوں کے کلام کی طرح نہیں ہوتا البتہ اسکی عقل میں خفت پائی جاتی ہے جیسے عقلمند شخص خوشی یا غم میں ایسا کلام کرے جو اسکی خفت عقل پر دلالت کرے۔

معتوہ بالغ ہونے کے بعد:

تمام احکام میں عاقل بچے کی طرح ہوگا یعنی جس طرح مجنون بچے کے مشابہ ہوتا ہے اول احوال بچپن میں عقل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے، اس طرح معتوہ بچے کے مشابہ ہوگا آخر احوال کے کہ اسے عاقل بچے کی طرح سمجھا جائے گا "حتی انه لا یمنع صحة القول والفعل" یہاں تک کہ معتوہ کے اقوال وافعال کا اعتبار کیا جائے گا اس میں کوئی ممانعت نہیں پائی جائے گی۔

لكنه يمنع العهدة:

معتوہ پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوگی اسی وجہ سے معتوہ سے وکالت بالبیع والشراء میں نقد ثمن اور تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض: معتوہ کسی کا مال ہلاک کردے تو اس پر ضمان لازم آجاتی ہے تو کس طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ معتوہ پر ضمان لازم نہیں؟

جواب:

"والعهدة المنفى عنها عهدة يحتمل العفو فى الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا"

جب ذمہ داری کی نفی ہے اس سے مراد وہ ہیت جو عقود سے لازم آئے اور شریعت میں عفو کا

احتمال رکھے "ضمان مستهلك" اس قبیلہ سے نہیں کیونکہ وہ شرعاً عفو کا احتمال نہیں رکھتی۔

معتوہ سے خطاب:

اس طرح دور کیا جاتا ہے جس طرح بچے سے لہذا عبادات اس پر واجب نہیں اور عقوبات اس پر لازم نہیں۔

ويولى عليه:

معتوہ پر عقل کی کمی کی وجہ سے ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے بچے پر ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔

ولايلى على غيره:

معتوہ کو بچے کی طرح کسی پر ولایت حاصل نہیں۔

جنون اور صغر کے احکام میں فرق:

جنون کی کوئی حد مقرر نہیں بچپن کے ختم ہونے کی حد حصول عقل ہے۔ لہذا مجنون کی عورت اگر ایمان لے آئے تو اس مجنون کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ اسلام لے آئیں تو نکاح برقرار رہے گا اگر وہ انکار کردیں تو نکاح قائم نہیں رہے گا۔ لیکن بچے کی عورت اسلام لے آئے تو بچے کے عاقل ہونے تک اسلام پیش کرنا اس سے مؤخر ہوگا۔

"اما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان"

بچہ عاقل اور معتوہ جس پر عقل غالب ہو جنون پر ان دونوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں۔ بچے عاقل کے احکام تفصیلی طور پر بیان کئے جاچکے ہیں۔

واما النسيان:

بھول جانا اگرچہ عارضہ ہے لیکن وجوب اور وجوب اداء کے منافی نہیں۔ نسیان کی وجہ سے نماز، روزہ ساقط نہیں ہوں گے بلکہ قضاء لازم آئے گی۔ جہاں نسیان غالب ہو وہاں اس کا اعتبار کرلیا جائے گا۔ روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ ذبح کے

وقت ''بسم اللہ'' پڑھنا بھول جائے تو جانور حلال سمجھا جائے گا۔

جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض:

غالب طور پر واقع ہونے والا نسیان صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عارض ہوا ہے، اس لئے اسے معاف کر دیا گیا۔ ''بخلاف حقوق العباد'' حقوق العباد میں نسیان کو معاف کرنے کا سبب نہیں بنایا جائے گا۔ کسی شخص نے دوسرے شخص کا مال بھول کر ہلاک کر دیا تو اس پر ضمان لازم آئے گی۔

وعلى هذا:

یعنی نسیان غالب قابل عفو ہے، لہذا دو رکعت کے بعد سلام پھیر دینا نسیان غالب ہے، اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن کلام بھول کر کرنے سے نماز فاسد ہوگی، کیونکہ نمازی کی حالت اسے یاد دلاتی ہے، لہذا نسیان غالب نہیں پایا گیا۔

اما النوم:

نیند کی حالت میں انسان قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہوتا ہے جو اختیار کے منافی ہے، لہذا خطاب اداء بیدار ہونے تک مؤخر ہوگا۔ سوئے ہوئی حالت میں اس کی عبادت (اقوال) باطل ہوگی۔ اسلئے طلاق، عتاق، اسلام قبول کرنا، مرتد ہونا معتبر نہیں ہوں گے۔ سوئے ہوئے نماز میں قراءت، رکوع وسجود معتبر نہیں ہوں گے۔ نماز کے ارکان تو جاگتے ہوئے ادا کر لئے اور سوئے ہوئے کلام کر دی تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا کلام عقلاء کے کلام کی طرح نہیں۔ ''شامی'' کے الفاظ یہ ہیں:

"وكذا اذا تكلم في صلوته لا يعتبر كلامه لصدوره ممن لا تميز له ولا اختيار له فهو ليس بكلام حقيقة فلا تفسد صلوته"

سویا ہوا شخص اگر نماز میں قہقہہ لگائے ''لا يفسد صلوة ولا يكون حدثا ناقضا للوضوء'' تو اس کی نماز اور وضو نہیں ٹوٹیں گے۔ ''والاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة'' بے ہوشی نیند کی طرح اختیار کو ختم کر دیتی ہے، اور

قدرت کے استعمال کو فوت کر دیتی ہے۔

اغماء کی حالت میں اسکی عبادات کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اغماء نوم سے بھی اشد ہے، کیونکہ نوم طبیعت اصلیہ میں داخل ہے، جبکہ اغماء عارض ہوتا ہے۔ لیکن قوۃ عاقلہ کو مکمل طور پر سلب کر لیتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اغماء ہر حالت میں ناقض وضوء ہے خواہ حالت قیام میں ہو یا رکوع وغیرہ میں، بخلاف نوم کے، وہ وہاں ناقض ہے جہاں استرخاء مفاصل پائے جائیں ورنہ نہیں۔ حالت قیام ورکوع میں نوم ناقض وضوء نہیں۔ ''واعتبر امتداد في حق الصلوة خاصة'' اغماء ایک دن ایک رات تک ممتد ہو جائے تو وہ نمازیں معاف ہو جاتی ہیں، ان کی قضاء لازم نہیں۔ ''خاصة'' کی قید کا یہ فائدہ ہے کہ اگر رمضان کا مکمل مہینہ بے ہوش رہے۔ تو روزے ساقط نہیں ہوں گے، کیونکہ ایک ماہ تک اغماء کا ممتد ہونا نادر ہے۔

واما الرق:

غلام میں عجز حکمی پایا گیا ہے، یعنی حسی طور پر تو وہ عاجز نہیں، لیکن شریعت نے اسے تصرفات سے منع کیا ہوا ہے، کیونکہ اس کے کفر اصلی کی یہ جزاء ہے۔ ''لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية'' بعد میں بیشک وہ مسلمان بھی ہو جائے لیکن اس پر رق ہونے کا حکم برقرار رہے گا، لہذا حکمی طور پر اصل کفر والے احکام رقیت جاری رہیں گے۔

"به يصير المرء عرضة للتمليك والا بتذال"

جب وہ رق ہے تو اس کا مالک بننا اور اس سے خدمت لینا جائز ہے۔

رقیت میں تجزی کا احتمال نہیں:

اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص ''مجهول النسب'' ہو اور اقرار کرے کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے، تو وہ اپنی ہی شہادت سے جمیع احکام میں مکمل غلام سمجھا جائے گا۔

وكذلك العتق الذي هو ضده:

عتق ضد ہے رق کی۔ جس طرح رق میں تجزی نہیں، اسی طرح عتق میں تجزی نہیں۔

تنبیہ: جس طرح عتق اور رق کی عدم تجزی پر اتفاق ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ملک مطلق میں تصرف کیلئے تجزی جائز ہے، جیسے کوئی شخص اپنا غلام دو شخصوں پر فروخت کر دے تو وہ دونوں مالک ہو جائیں گے۔ اسی طرح آدھا غلام بیچ دے تو آدھے کا یہ خود مالک رہے اور آدھے کا مشتری مالک ہو جائے گا۔

اعتاق کی تجزی عدم تجزی میں اختلاف ہے:

صاحبین کے نزدیک اعتاق میں تجزی نہیں کیونکہ اس کے انفعال (اثر) یعنی عتق میں تجزی نہیں۔ ''لهذا اعتاق البعض اعتاق الكل'' اسی وجہ سے بعض حصہ آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جائے گا۔ البتہ جتنا حصہ آزاد کیا ہے وہ مفت آزاد ہوگا۔ باقی آزاد تو ہوگا لیکن غلام پر اس کی سعایت لازم ہوگی۔

"وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے خالص حق میں تصرف نہیں کر سکتا وہ ہے عتق، لیکن بندہ اپنے حق میں تصرف کر سکتا ہے۔

اعتاق کا مطلب ہے ازالۃ الملک یہ بندے کا حق ہے، لہذا اعتاق متجزی ہے کہ بندہ اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کرے تو وہ آزاد کرنا تو پایا گیا، لیکن عتق اتنے حصہ میں مقصود نہیں، بلکہ جب کل آزاد کرے تو عتق اس وقت پر مرتب ہوگا۔

"فاذا سقط بعضه وجد شطر العلة فيتوقف العتق الى تكميلها"

عتق معلول ہے، اعتاق علت ہے۔ اگر بعض حصے کا اعتاق پایا گیا تو علت کا بعض حصہ پایا گیا، لیکن عتق تو کل علت کے پائے جانے پر موقوف ہے، لہذا اعتاق کی تکمیل تک عتق موقوف ہے، لہذا اعتاق کی تکمیل عتق موقوف رہے گا۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے وضوء ہے نماز کی اباحت کیلئے، کچھ اعضاء دھو لے تو وہ پاک ہو گئے، لیکن تکمیل وضوء کے بغیر نماز مباح نہیں ہوگی۔ اسی طرح تحریم زوجہ تین طلاقوں پر مرتب ہے ایک یا دو طلاقیں واقع تو ہو جائیں گی، لیکن تحریم مغلظ تین طلاقوں پر حاصل ہوگی، یا عدت کے گذرنے پر بینونت مرتب ہوگی، جو عقد ثانی کیلئے کافی ہوگی۔

"وهذا الرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية"

رق میں چونکہ مملوکیت پائی جاتی ہے، اس لئے وہ مالکیت کے منافی ہے، لہذا وہ کسی مال کا مالک نہیں ہوگا۔

غلام اور مکاتب (اور مدبر) تسری کے مالک نہیں:

اگر چہ مولیٰ ان کو اجازت بھی دے، کیونکہ وہ مولیٰ کی لونڈی کے مالک نہیں اور نہ ہی وہ اپنی خریدی ہوئی لونڈی کے مالک ہیں۔

''تسری'' کا مطلب غلام کا اس کے پاس رات گذارنا اور اس کا وطی کرنا۔ عبد ماذون اور مکاتب کا ذکر بھی خصوصی طور پر اسی وجہ سے کیا کہ بظاہر یہ سمجھ آتا ہے کہ یہ کسب مال کی وجہ سے خریدی ہوئی لونڈی کے مالک ہوں گے، لیکن ان کی اپنی مملوکیت مالکیت کے منافی ہے۔

عبد ماذون اور مکاتب کا فرض حج ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان کو اصل قدرت یعنی منافع بدنیہ حاصل نہیں ہوتے، حج کیلئے قدرت کا پایا جانا شرط ہے، اور ان کے منافع بدنیہ (قدرت) کا مالک مولیٰ ہے۔ اگر مولیٰ نے ان کو حج کی اجازت دی تو ان کا نفلی حج ادا ہوگا فرض ادا نہیں ہوگا۔

"الا فيما استثنى عليه من القرب البدنية" البتہ قربت بدنیہ یعنی نماز اور روزہ غلام پر فرض ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کی قدرت غلام کو شرعا عطاء کی گئی، اس قدرت کا مالک مولیٰ بالاجماع نہیں۔

"والرق لا ينافى مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة"

رقیت مال کے بغیر اور مالکیت کے منافی نہیں۔ اسی وجہ سے رق اذن مولیٰ سے نکاح کر سکتا ہے۔ حدود و قصاص کا اقرار کر سکتا ہے۔

کمال کرامات بشریہ کی اہلیت رق میں نہیں پائی جائے گی:

''كالذمة والولاية والحل'' یعنی عبد پر قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری نہیں ہوگی، جب تک اس میں عتق یا کسب نہ پایا جائے۔ عبد کو وہ ولایت حاصل نہیں کہ اپنی عزیزہ کے نکاح کا والی بن جائے کیونکہ اسے اپنی ولایت حاصل نہیں تو غیر کی کیسے ولایت حاصل ہوگی اور عبد کو وہ حلت حاصل نہیں جو حر کو ہے۔ مثلاً حر کو چار عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے، لیکن عبد کو دو کی اجازت ہے۔ اسی طرح عدت اور قسم (حصہ) (یعنی زوج حرہ پر دو دن قائم رہے گا اور لونڈی پر

ایک دن) اور حد میں عبد کو نسبت حر کے تنصیف حاصل رہے گی۔

خیال رہے کہ یہ سب مثالیں کرامات دنیویہ کی ہیں جو عبد کو حر کی طرح حاصل نہیں۔ لیکن کرامات اخرویہ میں "عبد" اور "حر" برابر ہیں، کیونکہ رب تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾

"وانتقصت قيمة نفسه" غلام کی ذات کی قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ یعنی اگر غلام کو کسی نے خطاءً قتل کر دیا تو قاتل کے عاقلہ پر دس ہزار درہم سے زائد قیمت ادا کرنی لازم نہیں۔ حالانکہ اس کی دیت معین نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہے، لیکن قیمت بیس ہزار درہم بھی ہو پھر بھی دس ہزار سے کچھ کم ادا کرنے ہوں گے تاکہ حر کے برابر نہ ہو۔

نقص قیمت کی وجہ:

اس سے پہلے تمہیدی طور پر یہ سمجھا جائے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں۔ مالکیت مال اور مالکیت غیر مال عبد کو مالکیت غیر مال (جیسے نکاح کی وجہ سے ملک بضع) حاصل ہوتی ہے۔ لیکن مالکیت مال عبد کو حاصل نہیں بلکہ صرف مال میں تصرف اور استحقاق ید حاصل ہے۔

"فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في احد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالانوثة لعدم احدهما"

اسی وجہ سے غلام کی دیت دم میں نقص مال ضروری ہے کیونکہ اس کی مالکیت مال میں نقص ہے کہ اسے صرف تصرف اور استحقاق ید حاصل ہے۔ جیسا کہ عورت کی دیت نصف پائی جاتی ہے کہ اسے ذکورۃ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت غیر مال حاصل نہیں۔

ہمارے نزدیک:

عبد ماذون کو مال میں یداً قبضہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ تصرف کا اہل ہوتا ہے۔ اگرچہ اصل مال کا مالک نہیں ہوتا۔

مسئلہ عجیبہ:

"والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد"

جب مولیٰ غلام کو تجارت کی اجازت دے دے تو غلام کو تصرف کا حق حاصل ہوگا۔ بغیر ملکیت کے وہ تصرف کا کیسے حق رکھتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ مولیٰ کو غلام ماذون کا خلیفہ سمجھا جائے گا کہ ملکیت مولیٰ کو بوجہ تصرف عبد کے بطور خلافت حاصل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شرعی حکم کے لحاظ سے عبد حکم ملک اور حکم بقاء اذن میں وکیل کی طرح ہے۔ "في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون" قسم اول کی مثال عبد ماذون مولیٰ کی حالت مرض میں کوئی چیز بیچے یا خریدے غبن فاحش سے یا غبن یسیر سے تو یہ جائز نہیں۔

قسم ثانی کی مثال:

عبد ماذون نے اپنے خریدے ہوئے غلام کو اذن تجارت دے دیا، پھر مولیٰ نے عبد ماذون کی تجارت سے منع کر دیا تو وہ مجبور نہیں ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص وکیل بنائے اور اسے کہے "اعمل برایک" اس نے اور وکیل بنا دیا، اسے "اعمل برایک" کہہ دیا تو موکل نے وکیل اول کو معزول کیا تو دوسرا معزول نہیں ہوگا۔

"نعم لو مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صارا معزولين"

ہاں اگر مولیٰ فوت ہو جائے تو دونوں معزول ہو جائیں گے جیسا کہ موکل کے فوت ہونے پر دونوں معزول ہو جاتے ہیں۔

"والرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته"

رقیت کی وجہ سے خون معاف نہیں ہوگا، البتہ اس کی اس کی قیمت میں حر کی دیت سے کم از کم دس درہم کم کر دیے جائیں گے۔

ایمان اور دار اسلام کی وجہ سے:

عبد کو حر کی طرح ہی عصمت حاصل ہے کیونکہ عبد مؤمن کا قاتل اسی طرح گنہگار ہوگا جس طرح حر مؤمن کا قاتل گنہگار ہوگا۔ اور عبد مؤمن کے قاتل سے حر مؤمن کے قاتل کی طرح عمد میں قصاص اور خطاء میں دیت لازم آئے گی۔

"ولذلک يقتل الحر بالعبد قصاصا" مماثلت في العصمتين کی وجہ سے حر کو

عبد کے قتل کرنے پر قصاصاً قتل کر دیا جائے گا۔

رق پر جہاد فرض نہیں:

کیونکہ رق کو استطاعت حج و جہاد حاصل نہیں۔ کیونکہ مولی کی خدمت کی وجہ سے اس کی استطاعت کو مستثنیٰ نہیں کیا جاسکتا۔

ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة:

رق پر جہاد فرض نہیں اسی وجہ سے وہ مال غنیمت میں کل حصہ کا حقدار نہیں۔ بلکہ حاکم اس کی دلجوئی کیلئے "رضخ" (معمولی مال) دے دے۔

غلام کو عجز حکمی حاصل ہے:

اسی وجہ سے اس سے تمام ولایات منقطع ہیں۔

سوال: عبد سے جب تمام ولایات منقطع ہیں تو عبد ماذون کا جہاد میں امن دینا کیسے صحیح ہے؟

جواب: امان ماذون باب ولایت سے نہیں۔ جب وہ مالک کے اذن کی وجہ سے مال غنیمت میں رضخ کا حقدار ہے تو امن دینے کا حقدار ہے۔ یہ ایسے ہی جیسے رمضان کے چاند کی شہادت اس کی قبول ہوتی ہے کیونکہ یہ ولایت سے نہیں۔

وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف"

اسی قانون کے مطابق (کہ جو چیز غلام کیلئے حاصل ہوگی وہ غیر کی طرف بھی متعدی ہوگی) اس کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے، سرقہ کا مال جو وہ خود ہلاک کر دے اس کا اقرار صحیح ہے۔ یہ حکم عام ہے عبد ماذون اور عبد محجور کیلئے، لیکن سرقہ کا مال موجود ہو تو عبد ماذون کا اقرار صحیح ہے اور عبد محجور کا اقرار مختلف فيه ہے۔

یہی وجہ ہے:

کہ عبد کو ملکیت حاصل نہیں، لہذا غلام نے اگر کسی کو خطأً قتل کر دیا تو اس غلام کو جنایت میں پکڑ لیا جائے گا۔ وہ مقتول کے ورثاء کو دے دیا جائے گا، ہاں اگر مولی چاہے تو اس کے بدلے چٹی دے کر غلام ان سے چھڑا لے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتل خطاء میں ارش لازم ہے

عبد پر، یہاں تک کہ وہ ارش افلاس سے باطل نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ ارش مولی پر لازم ہے بطریق حوالہ۔

واما المرض:

مرض اہلیۂ حکم کے منافی نہیں کیونکہ مرض سے عقل واختیار کا زوال نہیں، لہذا اس کی اہلیۃ ثواب وعقاب کا زوال بھی نہیں۔ لہذا مریض پر نماز اور روزہ فرض رہیں گے (طاقت کے مطابق ادا کرنا فرض ہوگا)

مرض اہلیت عبارت (قول) کے منافی نہیں:

اسی وجہ سے مریض کی طلاق اور اس کا عتاق نافذ ہو جائیں گے۔

اعتراض: مریض کا قول جب معتبر ہے تو مرض موت میں اس کی کل مال کی وصیت کیوں جائز نہیں؟

جواب: مرض سبب ہے موت کا اور موت سبب ہے خلافت کا، کہ موت کے بعد ورثاء اور قرض خواہ اس کے مال کے حقدار بن جاتے ہیں اسی وجہ سے اس کی وصیت کل میں جاری نہیں۔

"اذا تصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق"

جب مرض موت تک پہنچا دے تو ابتداء مرض سے اس کے اقوال میں رکاوٹ جاری ہو جائے گی، تا کہ بقدر وسعت اصحاب حقوق کے حقوق کو بچایا جاسکے۔

بعض حضرات نے کہا:

کہ مریض سے جو تصرف واقع ہو اور وہ فسخ کا بھی احتمال رکھے جیسے ہبہ وغیرہ، تو اس کے قول کو فی الحال تسلیم کیا جائے گا، لیکن بوقت ضرورت فسخ کر دیا جائے گا جیسا کہ وہ قرض چھوڑ جائے یا ورثاء تھے اور کل مال ہبہ کر دیا تھا تو اسی مرض میں مر گیا تو ہبہ قرض کی صورت میں مکمل فسخ ہو جائیگا۔ اور وصیت کی صورت تہائی سے زائد میں فسخ ہو جائے گا۔

اور ہر وہ تصرف جو فسخ کا احتمال نہ رکھے:

وہ موت پر معلق ہو جائے گا، اگر غلام آزاد کیا اور تمام مال قرض میں دینا لازم ہے یا ورثاء

ہیں اور تہائی حصہ مال سے زائد غلام کا آزاد کرنا بنتا ہے تو وہ غلام مدبر کی طرح اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا، لیکن وہ غلام اپنی قیمت میں سعایت کر کے قیمت یا قیمت کے دو ثلث ادا کرے گا۔

بخلاف اعتاق الراھن:

راہن جب مرض موت میں ہو تو اپنے مرہون غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ مرتہن کو مرہون کی ملکیت یداً حاصل ہے، رقبةً" حاصل نہیں۔

وكان القياس:

قیاس تو یہ تھا کہ مریض کو صلہ (یعنی مال کا بلاعوض مالک بنانا جیسے ہبہ اور صدقہ) اور حقوق مالیہ اللہ تعالیٰ کیلئے ادا کرنے (جیسے زکوۃ، کفارات، صدقہ فطر) اور وصیت کرنے کی مکمل اجازت نہ ہو، لیکن شریعت نے صلہ اور وصیت تہائی مال اور حقوق اللہ کی کل مال میں اجازت دی ہے۔

"ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاء ه لهم"

جب شریعت نے ورثاء کے حقوق کو بچانے کیلئے تہائی حصہ سے زائد وصیت نہ کرنے کا حکم دیا، تو ورثاء کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا:

"ان الله تبارك وتعالىٰ قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية للوارث"

بیشک اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب کو اس کا حق دے دیا ہے، لہذا وارث کیلئے کوئی وصیت نہیں۔

وارث کے حق میں وصیت منع خواہ صورۃ ہو یا معنیً، خواہ حقیقۃً ہو یا شبہۃً ہو۔ صورۃ کی مثال مرض موت میں وارث پر کوئی چیز بیچ کر، اسے ثمن معاف کر دیا جائے معنیً کی مثال یہ ہے کہ مرض میں وارث کیلئے مال کا اقرار کرے کہ میں نے اس کا اتنا مال دینا ہے، یہ اقرار باطل ہے، لیکن اگر گواہ ہوں یا دوسرے ورثاء کو علم ہو تو یہ اقرار جائز ہوگا۔

حقیقۃ کی مثال یہ ہے کہ ورثاء کیلئے وصیت کرے کہ میرا اتنا مال فلاں فلاں وارث کو دے دینا، یہ باطل ہے۔ شبہۃ کی مثال یہ ہے عمدہ مال گھٹیا مال کے بدلے مرض موت میں وارث پر

فروخت کر دے، یہ بیع بھی ناجائز ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ:

کے نزدیک مرض موت میں وارث سے بیع بالکل جائز نہیں خواہ مثلی قیمت سے ہو یا غیر مثلی سے، اور وارث کیلئے اقرار جائز نہیں۔

تقومت الجودة في حقهم كما تقومت في حق الصغار:

عمدہ چیز ردی سے فروخت کرنا اسی طرح منع ہے جیسا کہ وصی یا باپ صغیر کا مال فروخت کرے تو جائز نہیں۔

اما الحيض والنفاس:

حیض ونفاس سے کسی طرح بھی اہلیت معدوم نہیں ہوتی، لیکن نماز اور روزہ حیض ونفاس سے طہارت حاصل ہونے پر ادا کئے جا سکتے ہیں، ان کے ہوتے ہوئے ادا نہیں ہوں گے۔ نمازیں زیادہ ہونے کی وجہ سے قضاء میں حرج سمجھتے ہوئے ان کی قضاء معاف کر دی گئی، روزہ میں حرج نہ سمجھتے ہوئے قضاء کو جاری رکھا گیا۔

واما الموت فانه عجز خالص:

موت خالص عجز ہے، موت کی وجہ سے اس کا مکلف ہونا ختم ہو جاتا ہے۔ مکلف ہونے کا مقصد تو اختیار سے ادا کرنا تھا، جب اختیار ہی نہ رہا تو باب تکلیف بھی بند ہو گیا۔ اسی وجہ سے زکوۃ، اور باقی وجوہ قرب نماز، روزہ، حج، اگر اس سے رہ گئے تو گناہ اس کے ذمہ ہوگا لیکن ان کا ادا کرنا اس سے ممکن نہیں۔

"وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه"

جو چیزیں اس شخص پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع تھیں۔ تو ان کا تعلق اگر عین چیز سے تھا تو وہ باقی رہے گا، جیسا کہ مرہون چیز میں راہن کی وفات کے بعد بھی مرتہن کا حق رہتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے اس میں بندے کا فعل مقصود نہیں، بلکہ مقصود حقوق العباد ہیں جن کو پورا کرنا ضروری ہے۔

"وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة حتی ینضم الیه مال او ما یؤکد الذم وهم الکفیل"

اگر میت پر قرض لازم تھا، اور اس کا مال یا کفیل موجود ہو تو وہ قرض ادا کرنا لازم رہے گا، اور نہ مال ہو نہ کفیل تو اس کی اولاد سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں، اگر کوئی شخص حالت افلاس میں فوت ہو گیا، مال نہیں چھوڑ کر گیا اور زندگی میں کفیل بھی نہیں بنایا تھا تو اس کی موت کے بعد کفالت صحیح نہیں، بلکہ وہ قرض احکام دنیا میں ساقط ہے۔

"بخلاف العبد المحجور حین یقر بالدین فتکفل عنه رجل تصح لان ذمته فی حقه کاملة"

عبد مجور ہے اگر قرض کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل بن جائے تو صحیح ہے کیونکہ اس کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے کیونکہ وہ عاقل و بالغ اور زندہ ہے۔

سوال: غلام میں اہلیت جب کامل ہے تو مالیت اس کے ساتھ کیوں ملائی جاتی ہے؟

جواب: مالیت رقبہ اس کے ساتھ مولی کے حق کیلئے ملائی جاتی ہے۔

"وان کان شرع علیه بطریق الصلة بطل الا ان یوصی به فیصح من الثلث"

اگر فوت ہونے والے شخص پر غیر کی حاجت کیلئے بطور صلہ مشروع تھا جیسا کہ محارم کا نفقہ، کفارات، صدقہ فطر تو وہ موت سے باطل ہو جائیں گے۔ ہاں اگر اس نے وصیت کی تو وہ تہائی حصہ میں جاری ہوگی۔

"واما الذی شرع له فبناء علی حاجته"

جو کام اس کے اپنے لئے مشروع ہیں وہ بقدر حاجت مشروع رہیں گے۔

موت اس کی حاجت کے منافی نہیں:

اس لئے وہ چیزیں باقی رہیں گی جن سے اس کی حاجت پوری ہو۔

موت کے بعد میت کی حاجات:

تجہیز و تکفین، پھر اس کے قرضوں کی ادائیگی، پھر اس کی وصیت تہائی حصہ میں جاری ہو، ان چیزوں میں میت کا نفع ظاہر ہے۔ لیکن اس کی وراثت جاری ہونے سے اس کا کیا فائدہ ہے؟ اسے فائدہ یہ حاصل ہے کہ ورثاء کے غنی ہونے سے اس کی روح کو تسلی حاصل ہوگی اور اسے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا۔

"ولهذا بقیت الکتابة بعد موت المولی وبعد موت المکاتب عن وفاء"

میت کی حاجت ختم نہیں ہوتی، اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد بھی کتابت جاری رہے گی تاکہ مکاتب بدل کتابت مولی کے ورثاء کو دے اور ثواب مولی کو حاصل ہو جائے۔ مکاتب کی موت کے بعد بھی کتابت جاری رہے گی تاکہ مکاتب کے ورثاء مولی کو بدل کتابت ادا کر دیں تو اس طرح مکاتب کی موت سے پہلے اس سے اثر کفر زائل مقصود ہوگا۔

یہی وجہ ہے:

کہ زوج کے فوت ہو جانے پر عورت اسے غسل دے سکتی ہے کیونکہ دوران عدت زوج کی ملکیت برقرار رہے گی، یہ اس کے حوائج میں داخل ہے۔ لیکن عورت کے فوت ہونے پر زوج اسے غسل نہیں دے سکتا کیونکہ زوجہ مملوکہ ہے، اہلیت مملوکہ وفات سے باطل ہو گئی۔ اور نکاح کے احکام مکمل ختم ہو گئے۔

سوال: نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا "لو مت قبلی لغسلتک" (اگر تو مجھ سے پہلے فوت ہو گئی تو میں تمہیں غسل دوں گا) تو یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ زوج زوجہ کو غسل نہیں دے سکتا۔

جواب:

"ان معنی لغسلتک لقمت باسباب غسلک" "لان ابن ابی شیبة روی عن اسماء قالت غسلت انا وعلی فاطمة بنت رسول الله ﷺ"

(رواہ الامام احمد عن ام سلمة)

نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی "لغسلتک" کا معنی یہ ہے کہ میں تمہارے لئے غسل کے انتظامات کروں گا یہی مطلب حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث کا بھی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو غسل دیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے انتظام کئے۔(اس حدیث میں اور وجوہ بھی ہیں یہاں طوالت سے بچتے ہوئے ذکر نہیں کی جارہے)

مقتول کی دیت یا صلح سے حاصل ہونے والا مال اصل میں میت کا مقصود ہوگا۔ پھر اس کے ورثاء اس کے نائب ہونے کی حیثیت میں وہ مال حاصل کریں گے۔

"ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا"

جب یہ بیان کر دیا کہ جو چیز بندے کیلئے مشروع ہو وہ بقدر حاجت اس کی موت کے بعد بھی باقی رہے گی، تو اسی سے ثابت ہو گیا کہ مقتول کا دیت میں حق ہے، اسی طرح قصاص کی جگہ مال دینا طے ہو گیا تو وہ اصل میں مقتول کا حق ہے، ورثاء کو بطور نیابت حاصل ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس مال سے مقتول کا قرض ادا کیا جائے گا، اور اس کی وصیت کو جاری کر دیا جائے گا۔

قصاص میں میت کی حاجت نہیں بلکہ ورثاء کے جذبہ انتقام کو ٹھنڈا کرنے کیلئے قصاص مقرر کیا گیا ہے اسلئے ابتدائی طور پر ورثاء کا حق ہے ہاں اگر مجروح جارح کو معاف کر دے تو یہ اس کا حق ہے کیونکہ وارث کا حق موت کے بعد ہے۔

یہی مطلب ہے مصنف کی عبارت "بسبب انعقد للمورث" کا۔

قصاص زندگی کے اختتام پر لازم آتا ہے اسلئے میت کو اسکی حاجت نہیں بخلاف دیت کے مال کے وہ مال ہے میت کو قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اسکی حاجت ہے۔

"ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما"

خلف یعنی دیت اور اصل یعنی قصاص مختلف حالات کی وجہ سے حکماً بھی مختلف ہو گئے۔

"واما احكام الآخرة فله فيها حكم الاحياء"

احکام آخرت میں میت زندہ کے احکام رکھتا ہے قبر میت کیلئے حکم آخرت میں ہے، جیسے رحم نطفہ کے لئے اور مہد طفل کے لئے احکام دنیا میں ہے۔

(وضع فيه) اى فى القبر للحيوة فى احكام الآخرة" میت کو اسلئے قبر میں رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت مرتب ہو سکیں اسلئے کہ اسے قبر میں زندگی حاصل ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے ایمان اور اعمال صالحہ کی وجہ سے اسکی قبر "روضة من رياض الجنة" ہوتی ہے اور کفر اور اعمال سیئہ کی وجہ سے "حفرة من حفر النيران" ہوتی ہے۔

"ونرجو الله تعالىٰ ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله"

ہم امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہماری قبر کو جنت کے باغات میں سے ایک باغ بنائے گا۔

راقم کو بھی امید ہے کہ اللہ تعالیٰ قبر کو "روضة من رياض الجنة" بنائے گا، ہاں بات یہی ہے کہ اسکے حبیب ﷺ کی ہزاروں اوراق میں کی ہوئی تعریف وہ ضائع نہیں فرمائے گا۔

﴿فصل فى العوارض المكتسبة﴾

عوارض کسبیہ کے بیان میں۔

جهل: کسبی عارضہ ہے اسکی چار قسمیں ہیں۔

(۱) جہل باطل بلاشبہ وہ کفر ہے، آخرت میں اسکی معافی کی کوئی صلاحیت نہیں پائی جائے گی کیونکہ کفر واضح دلائل کے بعد مکابرہ و جحود ہے۔

"ولنعم ما قيل (ففى كل شئ له شاهد يدل على انه واحد)

کتنی اچھی بات کہی گئی ہے کہ "ہر چیز میں اسکے لئے دلیل پائی گئی ہے جو دلالت کرتی ہے کہ بے شک وہ ایک ہے۔

ولنعم ما قال الاعرابى "البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج تدل على الصانع اللطيف الخبير"

ایک اعرابی نے کتنا ہی اچھا کہا ہے کہ "اونٹ کی مینگنیاں اونٹ پر دلالت کرتی ہیں اور قدموں کے نشان چلنے والوں کے قدموں پر دلالت کرتے ہیں اور آسمان برجوں والا اور زمین کشادہ راستوں والی خالق لطیف و خبیر پر دلالت کر رہے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ انکار جحود ہوگا۔

(۲) جہل کی دوسری قسم جو پہلے سے کم درجہ ہے، یہ بھی باطل ہے آخرت میں عذر کی کوئی صلاحیت نہیں رکھتی یہ صاحب ہواء کا جہل ہے، جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں ان کو حاصل ہے، جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے بغیر علم کے اور قادر ہے بغیر قدرت کے اور ان لوگوں کو احکام آخرت میں جہل جیسا کہ معتزلہ منکر ونکیر کے سوال اور عذاب قبر اور میزان کا انکار کرتے ہیں۔ (آج کل یہود ونصاریٰ کے متبعین بھی معتزلہ کے نظریات ہی رکھتے ہیں)

وجهل الباغي:

اسکا عطف ''جهل صاحب الهوى'' پر ہے یعنی کفر سے ذرا کم درجہ کا جہل باغی کا بھی ہے کیونکہ وہ واضح دلائل کا انکار کررہا ہے کہ جس میں کوئی شبہ نہیں پایا جاتا۔ لیکن باغی اپنے حق پر ہونے کو قرآن پاک میں تاویل سے ثابت کرتا ہے اسلئے اسکا جہل کفر سے کم ہے جبکہ صاحب ہواء اور باغی مسلمان ہونے کے دعویدار ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کریں اور ان کی تاویلات فاسدہ کا رد کریں۔

فلم نعمل بتاويله الفاسد:

ہم باغی کی تاویلات فاسدہ پر عمل نہیں کریں گے باغی نے اگر عادل کا مال اور جان ہلاک کر دیئے تو اس پر ضمان لازم آئے گی بشرطیکہ باغی کا لشکر مانع نہ ہو اگر اس کا لشکر مانع ہو تو فساد سے بچنے کیلئے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گی۔

اس جہل کی اور مثال:

علماء شریعت جب قرآن پاک اور سنت مشہورہ کے خلاف جہاد کریں تو ان کا جہاد مردود ہوگا اور اسی طرح کتاب اللہ کو چھوڑ کر اور سنت مشہورہ کو چھوڑ کر ''سنۃ غریبہ'' پر عمل کرنا باطل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ''ام ولد'' کے بیچنے کے جواز کا فتویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ سنت مشہورہ کے مخالف ہے۔

''وحل متروك التسمية عامدا'' ذبح کے وقت عمداً تسمیہ کے چھوڑنے پر حلت کا فتویٰ دینا باطل ہے کیونکہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

''والقصاص بالقسامة'' جب قاتل کا پتہ نہ چلے تو جہاں مقتول پایا جائے وہاں پچاس آدمیوں سے قسم لے کر کہ ہم نے نہ قتل کیا اور نہ ہی ہمیں قاتل کا پتہ ہے تو دیت لازم آتی ہے۔ وہاں قصاص کا فتویٰ دینا باطل ہوگا۔ ...... ''والقضاء بشاهد ويمين'' جب مدعی کے پاس ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ وہ قسم اٹھالے۔ یہ فتویٰ دینا بھی باطل ہے۔

(۳) ''والثالث جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات''

تیسری قسم وہ جہل ہے جس میں شبہ پائے جانے کی وجہ سے حدود کفارات کے مندفع کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

اس کی پھر دو قسمیں ہیں، ایک اجتہاد صحیح کے مقام پر جہالت، اور دوسری قسم مقام شبہ میں جہالت، پہلی قسم کی مثال محتجم جب بعد از حجامت (خون نکلوانے) کہ روزہ افطار کرے اور اس حدیث ''ان النبی ﷺ يحتجم وهو محرم ويحتجم وهو صائم'' (رواه بخاری) کو مدنظر نہ رکھے اور اس کے مقابل اجتہاد فاسد کے طور پر ''افطر الحاجم والمحجوم'' حدیث سے کام لے تو اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔

''ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه''

جب بیٹا اپنے باپ کی لونڈی سے زنا کرلے اس گمان سے کہ وہ مجھ پر حلال ہے، کیونکہ میری لونڈی سے وطی کرنے پر میرے باپ پر کوئی حد نہیں۔ لہذا ہماری لونڈیاں ایک دوسرے کیلئے مشترک ہیں، تو اس اشتباہ کی وجہ سے اس پر حد نہیں لگے گی کیونکہ اشتباہ کی صورت میں حد ساقط ہوجاتی ہے۔

(۴) والنوع الرابع جهل يصلح عذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب''

چوتھی قسم وہ جہل ہے جس میں عذر کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ اس شخص کا جہل ہے جس نے دار حرب میں اسلام قبول کیا، اور ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے دار حرب میں کوئی تبلیغ کرنے والا نہیں تھا اسے یہ پتہ نہ چل سکا کہ نماز، روزہ، حج، زکوۃ، فرض ہیں، تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔ جب تک اسے علم حاصل نہیں ہوتا یا دار اسلام کی طرف ہجرت نہیں کرتا اس پر ان کی قضاء بھی نہیں۔ ''لانه غير مقصر لخفاء الدليل'' اس کی وجہ یہ

ہے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی۔

"وکذلک جھل الوکیل والماذون بالاطلاق وضدہ"

اسی طرح وکیل کو اپنی وکالت یا وکالت کی معزولیت کا علم حاصل نہ ہو، اسی طرح عبد کو اپنے ماذون یا مجبور ہونے کا علم نہ ہو تو وہ معذور سمجھے جائیں گے۔

"وجھل الشفیع بالبیع" شفعہ کرنے والے کو جب تک بیع کا علم نہ ہو، وہ معذور ہے یعنی شفعہ کا حق اس سے چھپایا نہیں جائے گا۔

اسی طرح مولی اپنے غلام کی جنایت سے جاہل ہو تو اسے علم سے پہلے آزاد کر دے تو فدیہ دینے میں اسے اختیار نہیں، بلکہ اس کی قیمت اور تاوان دونوں میں سے جو کم ہوگی وہ لازم ہوگی۔

اسی طرح باکرہ بالغہ کا ولی نکاح کر رہا ہو، اسے علم نہ تو اس کا خاموش رہنا رضاء کی دلیل نہیں۔ اسی طرح منکوحہ لونڈی کا مالک کے آزاد کرنے کا علم نہ ہونا اس کے خیار فسخ کو باطل نہیں کرتا۔

"بخلاف الجھل البلوغ علی ما عرف"

اگر ایک لڑکی کو علم حاصل ہو کہ میرا نکاح کر دیا گیا، لیکن اسے یہ علم حاصل نہ ہو کہ مجھے بلوغ کے بعد فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔ تو اس کی جہالت عذر نہیں اسلئے کہ دار اسلام میں شرعی مسائل سے جہالت عذر نہیں۔

واما السکر:

سکر کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مباح چیز سے سکر (نشہ) حاصل ہو جیسا کہ دواء پینے سے اور قتل یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی دے کر شراب پلا دیا گیا۔ یا ایک شخص بھوک سے مر رہا تھا کوئی چیز کھانے کی نہیں مل رہی تھی تو اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کر لیا تو یہ اس کے حق میں مباح تھیں "انہ بمنزلۃ الاغماء" یہ بے ہوش کی طرح ہے، اس کی طلاق عتاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

وسکر بطریق المحظور:

دوسری قسم سکر کی یہ ہے کہ ممنوع طریقہ سے نشہ کا استعمال کیا جائے تو وہ خطاب کے منافی نہیں، کیونکہ رب تعالیٰ نے فرمایا ﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ

سُکٰرٰی﴾ لہذا یہ سکر محظور اہلیت کو باطل نہیں کرے گا۔ احکام شرع نماز، روزہ، وغیرہ اس پر لازم رہیں گے۔

اس کے تمام تصرفات: طلاق، عتاق، بیع، شراء معتبر رہیں گے۔

"الا الردۃ استحسانا والاقرار بالحدود الخالصۃ للہ تعالی"

نشہ کی حالت میں استحسانا اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ حکم کفر اس وقت نافذ ہوتا ہے، جب ارادہ سے پایا جائے، مسکر کا ارادہ نہیں پایا گیا۔

اگر چہ عقل کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر عبادات لازم نہ ہوں اور اس کی طلاق وغیرہ بھی واقع نہ ہو، لیکن زجر یہ احکام اس پر جاری رہتے ہیں۔ اسی طرح حدود جو خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہیں جیسے شرب خمر، زنا، اور سرقہ ان کا اقرار مسکر کا معتبر نہیں۔ لیکن حد قذف اور قصاص میں حقوق العباد کا لحاظ کیا گیا ہے لہذا اس کا اقرار معتبر ہوگا۔

"لان السکران لا یکاد یثبت علی شیء فاقیم السکر مقام الرجوع فیعمل فیما یحتمل الرجوع"

چونکہ سکر ہمیشہ قائم نہیں رہتا بلکہ اتر بھی جاتا ہے، اسلئے "حدود خالصہ لحقوق اللہ" بھی رجوع کا احتمال رکھتی ہیں لہذا سکر کو اسقاط حد کے قائم مقام رکھا جائے گا۔ اور جن میں رجوع کا احتمال نہیں ان میں سکر کو رجوع کا ذریعہ نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ حد قذف اور قصاص ہیں۔

واما الھزل:

"ھزل" ضد ہے "جد" کی یعنی مزاح سے لفظ بولنا اور اس کا وضعی معنی معتبر نہ لینا۔

"فلا ینافی الرضاء بالمباشرۃ ولھذا یکفر بالردۃ ھازلا"

ہزل اختیار، رضاء کے منافی نہیں، وہ اپنے ارادہ سے سبب کا ارتکاب کرتا ہے، اسی لئے ہزل سے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے سے مرتد ہو جائے گا۔ لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم پر رضاء کے منافی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بیع میں شرط خیار حکم بیع پر رضاء کو معدوم کر دے گی۔

"فیؤثر فیما یحتمل النقض کالبیع والاجارۃ"

جو چیزیں نقض کا احتمال رکھتی ہیں ان میں ہزل موثر ہو گا۔اسی وجہ سے ہزل سے بیع اور اجارہ جائز نہیں۔جب ہزل پر بائع اور مشتری متفق ہوں گے تو بیع فاسد ہو گی۔موجب ملک نہیں اگرچہ مبیع کو مشتری قبضہ میں لے لے۔

یہ ایسا ہی ہے:

جیسا کہ متبایعین کا خیار ثبوت ملک سے مانع ہے اگرچہ قبض بھی اس میں پایا جائے۔

کما اذا شرط الخیار لهما ابدا:

هزل اور خیار المتبایعین میں تابید پائی جاتی ہے۔جب تک ہزل یا خیار المتبایعین ختم نہ کیا جائے وہاں ملک ثابت نہیں ہو گا۔

وان اجازاه جاز:

اگر دونوں اجازت دے دیں تو ضمناً ہزل ختم ہو جائے گا اور ضمناً خیار متبایعین ختم ہو جائے گا اور بیع جائز ہو جائے گی اور ملکیت حاصل ہو جائے گی۔اگر ایک اجازت دے تو دوسرے کی اجازت پر موقوف رہے گا۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جواز کی یہ شرط ہے کہ تین دنوں کے اندر ہزل اور خیار کو ختم کرنا ہو گا،اس کے بعد جائز نہیں۔

"ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او على البيع بمائة دينار"

اگر دونوں بیع میں دو ہزار درہم یا ایک سو دینار بولے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ "ثمن ہزار درہم ہوں گے" تو ہزل باطل ہو گا اور تسمیہ صحیح ہو گا۔خواہ ہزل کے طور پر دو ہزار درہم بولے تھے یا سو دینار۔"والتسمية صحيح فى الفصلين" کا یہی مطلب ہے۔

یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

"وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم فى الفصل الاول وبمائة دينار فى الفصل الثانى"

صاحبین نے فرمایا پہلی صورت میں بیع ہزار درہم سے صحیح ہے،اور دوسری صورت میں ایک سو دینار سے،لیکن پہلی صورت میں ہزل دو ہزار درہم اور جد ایک ہزار درہم میں کوئی تعارض نہیں،بیع ہزل پر ہی ہو گی لیکن ایک ہزار درہم اس سے ساقط کر دیے جائیں گے۔

دوسری صورت میں جمع کرنا ممکن نہیں،اسلئے عمل تسمیہ پر ہو گا،ہزل پر نہیں ہو گا،لہذا بیع ایک سو دینار سے ہو گی۔

"وانا نقول بالهما جدا فى اصل العقد والعمل بالمواضعة فى البدل يجعله شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع"

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اصل عقد میں جد کا اعتبار ہوتا ہے،وہ ہے تسمیہ "عمل المواضعة" بیع میں شرط فاسد ہے،اس سے بیع فاسد ہو گی۔عمل اصل پر یعنی جد پر اولی ہے بنسبت اس کے کہ وصف پر عمل ہو جب تعارض مواضعتین ہو۔

تعارض مواضعتین کیا ہے؟

وہ یہ ہے کہ مواضعت (اسقاط) بالهزل مقدار بدل (ثمن میں) شرط بنائی جائے ہزار درہم زائد کی مواضعت پر،یہ شرط فاسد ہے،جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

"بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع" اگر نکاح کے مہر میں ہزل کے طور پر دو ہزار درہم بیان ہوں اور تسمیہ ہزار درہم ہو،یا ہزل کے طور پر دو ہزار درہم ہوں اور تسمیہ ایک سو دینار ہوں،ہر صورت میں مہر اقل ہو گا کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

اگر زوج اور زوجہ یا ان کے ولی نے نکاح میں،دو نیز ذکر کیے اور ان کی غرض دراہم تھے تو مہر مثل واجب ہو گا۔

"ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم"

اگر زوج اور زوجہ مزاح سے نکاح کر لیتے ہیں کہ لوگوں کے سامنے نکاح ہو گا حقیقت میں نکاح نہیں ہو گا۔یہ نکاح لازم ہو جائے گا،ہزل باطل ہو گا۔

اسی طرح طلاق،عتاق،اور قصاص سے عفو میں،اور یمین اور نذر میں ہزل باطل ہو گا،مذکورہ اشیاء کا وقوع ہو جائے گا۔نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين"

تین چیزیں حقیقت بھی حقیقت ہیں اور مزاح بھی حقیقت ہیں "نکاح اور طلاق اور یمین" (اس حدیث کے متعلق کلام ہے)

"عن ابى هريرة قال قال رسول الله ﷺ ثلاث جدهن جد وهزلهن جد

النكاح والطلاق والرجعة" (رواه الترمذي وابو داؤد والدار قطني واحمد)
ترمذی اور مصنف عبدالرزاق میں چوتھی چیز "نذر" کا بھی ذکر ہے۔لیکن یمین اور عفو
عن القصاص، دلالۃ النص سے ثابت ہے، قیاس سے ثابت نہیں۔

ہازل اگرچہ سبب میں مختار اور راضی ہوتا ہے، احکام میں نہیں، لیکن یہ احکام رد کا احتمال نہیں رکھتے اسلئے یہ ہزل سے ثابت ہوجاتے ہیں، رد کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے ہی خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتے۔

"واما ما يكون المال فيه مقصود مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد"

جہاں مال مقصود ہو جیسا کہ، طلاق علی مال، اور عمداً قتل پر صلح عن المال، اس میں اختلاف پایا گیا ہے۔

"مبسوط کتاب الاکراہ فی الخلع" میں صاحبین کا موقف یہ بیان کیا گیا ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوجائے گا، کیونکہ ہزل بمنزلہ خیار شرط کے ہے، صاحبین کے نزدیک خلع میں شرط خیار نہیں خواہ ہزل اصل عقد میں ہو یا مقدار بدل میں ہو، یا جنس بدل میں ہو مسمی واجب ہے صاحبین کے نزدیک، اور ہزل باطل ہوگا۔

اعتراض: ہم یہ تو تسلیم کرلیتے ہیں کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں، لیکن یہ کیسے صحیح ہے کہ بدل میں بھی مؤثر نہیں، حالانکہ بدل ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہے۔

جواب: "وصار كالذى لا يحتمل الفسخ تبعا" مال میں ہزل وہاں مؤثر ہوتا ہے جہاں مال مقصود بالذات ہو، یہاں تو مال مقصود بالتبع ہے، مقصود بالذات عقد سے خلاصی ہے۔لہذا اس میں فسخ کا احتمال نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

عورت کو اختیار کا حق بشرط اختیار رہے گا، اگر اس نے تین دنوں میں رد کردیا تو خلع باطل ہوجائے گا۔یعنی آپ کے نزدیک ہزل بمنزلہ خیار شرط کے ہے عورت کی جانب سے۔

"ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة"

اگر عورت نے شرط خیار رکھا، یا زوج نے اسے خیار شرط عطاء کیا تو عورت کی مشیت کے

بغیر نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی مال واجب ہوگا۔

"فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك هنا"

یعنی ہزل کی صورت جب بمنزلہ خیار شرط کے ہے تو ہزل میں بھی عورت کو اختیار ہوگا۔

"لكنه غير مقيد بالثلاث" بیع میں خیار شرط تین دنوں سے مقید ہے، لیکن ہزل میں، خیار شرط تین دنوں سے مقید نہیں، تین دنوں سے زیادہ بھی رکھا جاسکتا ہے۔"وكذلك هذا فى نظائره" جو حکم اور اختلاف خلع میں بیان کیا گیا ہے، وہی طلاق بالمال اور صلح بالمال عن دم العمد میں بھی ہے۔

"ثم انه انما يجب العمل بالمواضعه فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء"

جن چیزوں میں ہزل موثر ہے وہاں جب فریقین بناء على المواجعة پر اتفاق کر لیں تو مواضعت پر عمل لازم آئے گا۔

"اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه فى قول ابى حنيفة خلافا لهما"

یہاں کل نو صورتیں ہیں کہ ہزل اصل عقد میں پایا جائے گا یا قدر بدل میں یا جنس بدل میں، پھر ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں، یعنی ہزل ہو اصل عقد میں اور اختلاف ہو بناء اور اعراض میں، یا اختلاف و اعراض سے کوئی چیز حاضر نہیں ہوگی، اسی طرح ہزل بقدر بدل میں اور اختلاف ہو بناء اور اعراض میں۔اسی طرح ہزل ہو جنس بدل میں اور اختلاف ہو بناء اور اعراض میں۔ان تمام صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عقد جد پر محمول ہوگا۔قول اسی کا معتبر ہوگا جو جد کا دعوی کرے گا۔صاحبین کا اختلاف ہے۔

"فلا خلاف فيها فيجب المال فى الحال ويلزم العقد بالاتفاق وانما الاختلاف فى تخريجها"

اختلاف صرف تخریج میں ہے ورنہ طلاق کے واقع ہونے اور مال فی الحال واجب ہونے میں اتفاق ہے۔

"واما الاقرار فالهزل يبطله" ہزل اقرار کو باطل کردیتا ہے۔خواہ اقرار ایسی چیز کا ہو جو قابل فسخ ہے جیسے بیع وغیرہ۔یا اقرار ایسی چیز کا ہو جو قابل فسخ نہیں جیسے نکاح وغیرہ

ہزل سے اقرار کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہزل عدل مخبر بہ پر دلالت کرتا ہے، اور اخبار و اقرار وجود مخبر بہ پر دلالت کرتے ہیں۔ اس طرح اجتماع متنافیین لازم آجاتا ہے۔

اسی طرح شفعہ کے مطالبہ اور اس پر گواہ بنانے کے۔ ہزل سے شفعہ کو تسلیم کرنا باطل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تسلیم شفعہ ان اشیاء کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح غریم کو قرض سے ہزل سے بری کرنا باطل ہے، قرض اس کے ذمہ جوں کا توں رہے گا۔

کافر جب اسلام کا کلمہ زبان پر ہزل کے طور پر لائے اور اپنے دین سے بیزاری اختیار کرے تو ضروری ہے کہ احکام دنیا میں اس پر اسلام کا حکم لگایا جائے جیسا کہ مکرہ پر اسلام کا حکم برقرار رہتا ہے۔

"لانه بمنزلة الشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي"

اسلئے کہ ایمان انشاء ہے اس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں پایا جاتا۔

واما السفه:

سفاہت اہلیت میں مطلقاً خلل پیدا نہیں کرتی نہ اہلیت خطاب کو اور نہ اہلیت وجوب کو کیونکہ اس میں عقل پائی جاتی ہے۔ اور احکام شرع میں سے کسی وجوب لہ یا وجوب علیہ کے منافی نہیں۔

ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سفیہ کسی طرح بھی محجور نہیں ہوگا۔ خواہ وہ کام ہوں جو ہزل سے باطل نہیں ہوتے جیسے عتاق اور نکاح، یا وہ کام ہوں جو ہزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ۔

وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل:

[illegible] نہیں کرتی آپ کے [illegible] کے نزدیک) ان چیزوں میں جو سفاہ[illegible] سے با[illegible]۔ سفاہت میں غلبہ خواہشات کی وجہ سے مکابرہ عقل پایا جاتا ہے لہذا وہ نظر رحمت کا مستحق نہیں، اسلئے اس کے جرائم معصیت ہوں گے۔

اعتراض: جب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سفیہ پر کوئی محجوریت نہیں تو آپ بلوغ کے بعد پچیس سال کی عمر تک اس کے مال کو روک کر رکھنے کا کیوں حکم دیتے ہیں؟

جواب: سفیہ سے مال کو روک رکھنا اول بلوغ میں نص سے ثابت ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ منع کرنے کی وجہ عقل میں آنے والی نہیں اسی وجہ سے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، ہاں ممکن ہے کہ سفیہ کو مال نہ دینے کی وجہ اسے سزا دینا مقصود ہو کہ یہ خواہشات کی وجہ سے عقل سے کام نہیں لیتا، یہ وجہ اگرچہ معقول ہے۔ لیکن جواب واضح ہو گیا۔

واما الخطاء:

اس مقام پر خطاء ضد صواب ہے (ضد طاعت نہیں) جیسا کہ تیر کسی جانور کو مارا خطاء سے کسی انسان کو لگ گیا۔ خطاء میں عذر پایا جاتا ہے۔ جب اجتہاد سے خطاء ہو تو اس سے حقوق اللہ کے ساقط ہونے کا بھی احتمال پایا جاتا ہے۔ لیکن حقوق العباد اجتہادی خطاء سے زائل نہیں ہوتے۔

اجتہادی خطاء سے حقوق اللہ میں بھی مؤاخذہ کا جواز نظر آتا ہے لیکن مؤاخذہ جائز ہونے کے باوجود نبی کریم ﷺ کی دعاء اور رب تعالیٰ کے ارشاد ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ سے ساقط ہو گیا۔

وشبهة في العقوبة:

خطاء کی وجہ سے عقوبات ساقط ہو جاتی ہیں، خطاء گویا کہ وجہ [illegible] سے خاطی گناہگار نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص کی چارپائی پر کسی عورت کو شادی کی پہلی رات سلا دیا گیا، اس نے اپنی زوجہ کو دیکھا ہوا نہیں، اسے یہ بتا دیا گیا کہ یہ تمہاری زوجہ ہے تو اس نے اس عورت سے وطی کر لی حالانکہ وہ اس کی زوجہ نہیں تھی لیکن اس کو عمداً زنا والا گناہ حاصل نہیں ہوا۔ اور نہ ہی اس پر حد لازم ہے، البتہ وطی پر مہر لازم آجائے گا۔ خطأً سے اگر کسی کو قتل کر دیا تو اس پر قصاص لازم نہیں۔

"لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا لجزاء القاصر وهو الكفارة"

لیکن خطاء قتل میں کوتاہی پائی گئی ہے کہ اس میں احتیاط نہیں کی گئی۔ اسلئے اس میں جزاء قاصر یعنی کفارہ لازم ہے۔ جزاء کامل یعنی قصاص لازم نہیں۔

وصح طلاقه:

خطاء سے دی ہوتی طلاق ہو جاتی ہے لیکن عند القاضی اگر وہ سچا ہو کہ میں کہنا چاہتا تھا تو مجھے پانی پلا میری زبان سے لفظ طلاق نکل گیا تو "لا يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى" "ويجب ان ينعقد بيعه كبيع المكرة" خاطی کی بیع مکرہ کی بیع کی طرح لازم ہو جائے گی۔

واما السفر:

سفر اسباب تخفیف سے ہے۔ چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے۔ اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے۔ نماز میں قصر واجب ہے، جس کے وجوب پر یہ روایت دلالت کر رہی ہے۔

"عن عائشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد فى الحضر" (رواه البخاری ومسلم)

اس حدیث پاک سے سمجھ آ گیا کہ سفر نماز ہی دو رکعت ہے، قصر تو مجازی طور پر نام ہے۔ لیکن بظاہر قصر بھی ہے یہی وجہ ہے کہ تین رکعت والی نماز تین ہی رہے گی۔

سفر میں روزہ کا حکم:

جب سفر ہی امر اختیاری ہے چاہے تو سفر کرے چاہے تو نہ کرے تو سفر روزہ کی تاخیر واجب نہیں کرتا، چاہے تو روزہ رکھ لے، چاہے تو مؤخر کر دے، اگرچہ لوگوں کی موافقت کی وجہ سے روزہ رکھ لینا زیادہ بہتر ہے۔

"قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض"

مسافر کیلئے روزہ میں جب تاخیر واجب نہیں تو اسی وجہ سے اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا

پہلے مقیم تھا روزہ رکھ لیا تھا پھر سفر شروع کیا تو اس کیلئے روزہ افطار کرنا مباح نہیں، کیونکہ روزہ شروع کرنے سے وجوب میں پختگی آ گئی ہے۔

بخلاف مریض کے:

اگر اسے روزہ سے تکلیف ہو رہی ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنا جائز ہے، اگر مسافر نے دونوں صورتوں مذکورہ میں افطار کر لیا تو بظاہر یہ سمجھ آتا تھا کہ اس پر کفارہ لازم آئے کیونکہ اس کیلئے افطار مباح نہیں۔ لیکن سفر پایا گیا ہے اس لئے کفارہ کے وجوب میں شبہ پایا گیا ہے۔ شبہ سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔ "ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة" اگر مقیم نے مقام اقامت میں روزہ افطار کر لیا پھر سفر شروع کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ سفر مبیح نہیں پایا گیا جو باعث شبہ کفارہ تھا۔

بخلاف ما اذا مرض:

روزہ حالت صحت میں افطار کیا بعد میں مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہو جائے گا۔

"لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر فى حال المرض"

کیونکہ مرض قدرتی طور آتی ہے، بندے کا اس میں اختیار نہیں، اسلئے یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے حالت مرض میں روزہ افطار کیا ہے۔

واما الاكراه:

"اکراہ" کا مطلب ہے کسی پر جبر کرنا "اکراہ" کی دو قسمیں ہیں۔

اکراہ کامل:

جس کا زیادہ مشہور نام "اكراه ملجى" ہے، اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور رضاء معدوم ہو جاتی ہے، اس میں الجاء پائی جاتی ہے، ایک شخص کو قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا جاتا ہے کہ یہ کام تو کر۔

اکراہ قاصر:

جس کا مشہور نام ''اکراہ غیر ملجی'' ہے۔ یہ رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور اختیار کو فاسد نہیں کرتا، اس میں الجاء نہیں یعنی صرف ضرب یا حبس کی دھمکی دی جاتی ہے، قتل یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی نہیں دی جاتی۔

''والا کراہ بجملته لا ینافی اهلیة'' اکراہ کی دونوں قسمیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادا کے منافی نہیں۔ مکرہ سے کسی حال میں بھی خطاب ساقط نہیں ہوتا۔

''لان المکره مبتلی والا بتلاء یحقق الخطاب''

مکرہ اسی طرح ابتلاء میں ہوتا ہے جس طرح حالت اختیار میں انسان کی ابتلاء کی جائے، ابتلاء میں خطاب ثابت رہتا ہے۔

''الاتری انه متردد بین فرض وحظر واباحة ورخصة''

مکرہ متردد ہوتا ہے فرض، حظر، اباحت اور رخصت میں۔

مرض میں جتلاء جیسے کسی کو مردار کے کھانے پر قتل کی دھمکی سے مجبور کیا جائے وہ اگر صبر کرے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار ہو گا، کیونکہ اس کیلئے مردار مباح کر دیا گیا تھا ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ﴾ سے۔

حظر میں اکراہ وابتلاء کی مثال:

اگر کسی شخص کو قتل یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا کہ تو فلاں مسلمان شخص کو قتل کر اگر اس نے مسلمان کو قتل کر دیا تو گنہگار ہو گا، اگر صبر کرے گا تو ماجور اور شہید ہو گا۔

اباحۃ کی مثال:

اکراہ ملجی سے کسی کو مجبور کر دیا جائے کہ تو رمضان کا روزہ توڑ دے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہے۔

رخصت کی مثال:

اکراہ ملجی سے کسی کو کلمہ کفر یہ زبان پر جاری کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اسے رخصت دی گئی ہے کہ دل میں تصدیق قلبی لزومی طور پر ہے تو زبان پر کلمہ کفر جاری کر سکتا ہے۔

اباحۃ و رخصۃ میں فرق یہ ہے:

اباحۃ میں حرمت اٹھ جاتی ہے، اور رخصت میں گناہ اٹھ جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو ماجور ہو گا اور شہید ہو گا۔

ویاثم فیه مرة ویوجر اخری:

کا تقریباً مطلب واضح ہو گیا کہ فرض اور اباحۃ میں اکراہ ملجی پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو گنہگار ہو گا، کیونکہ وہاں مباح کر دیا گیا تھا۔

اور حظر اور رخصۃ میں اکراہ ملجی پر عمل نہ کیا قتل کر دیا گیا تو اجر ملے گا، یہی مطلب ہے مصنف کا کہ کبھی گنہگار ہو گا اور کبھی اجر دیا جائے گا۔

''فلا رخصة فی القتل والجرح والزنا بعد الاکراه اصلا''

کسی مسلمان کو قتل کرنے یا زخمی کرنے کی اور زنا کرنے اکراہ سے اجازت نہیں اسے عذر نہیں سمجھا جائے گا فعل ارتکاب سے گنہگار ہو گا۔

''ولا حظر مع الکامل منه فی المیتة والخمر والخنزیر'' مردار کھانے شراب پینے اور خنزیر کا گوشت کھانے پر اکراہ ملجی پایا جائے تو ان میں ممانعت اٹھ جاتی ہے۔ یہ چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔ ان پر عمل نہ کرنا اور قتل ہو جانا باعث گناہ ہے۔

کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے، نماز فاسد کرنے، روزہ افطار کرنے، غیر کا مال تلف کرنے، احرام پر جنایت کرنے پر اکراہ کامل سے مجبور کر دیا گیا تو اسے رخصت حاصل ہے، صبر کرنے پر شہید۔ یہی حکم عورت کیلئے ہے جب اسے مرد اکراہ ملجی سے زنا پر مجبور کرے تو اسے رخصت ہے، صبر کرنے پر درجہ شہادت حاصل ہو گا۔

''... شارق فعلها فعله فی الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطعها فلم یکن فی معنی القتل بخلاف الرجل''

عورت کو اکراہ ملجی کی صورت میں زنا کی رخصت ہے مرد کو نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ولد کی نسبت عورت سے کسی صورت میں منقطع نہیں ہوتی اسلئے عورت ولد کی قاتلہ کے درجہ میں نہیں آتی، بخلاف مرد کے زنا کی وجہ سے ولد اس کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ ولد

جب اس سے منقطع ہوتا ہے تو وہ ولد کا قاتل متصور ہوتا ہے، اس لئے اسے اکراہ ملجی
کی صورت میں بھی زنا کی اجازت نہیں۔

"ولهذا اوجب الاكراه القاصر شبهة فى درء الحد عنها دون الرجل"

جب یہ واضح ہو گیا کہ اکراہ کامل عورت کو زنا کی رخصت دیتا ہے، مرد کو نہیں، تو اسی سے یہ
مسئلہ بھی سمجھ آ گیا کہ اکراہ قاصر یعنی ضرب وحبس کی وجہ سے کوئی فعل باعث حد ہو عورت سے شبہ
کی وجہ سے حد ساقط ہو گی۔ مرد سے حد ساقط نہیں ہو گی۔ ہاں البتہ اکراہ کامل مرد سے بھی بوجہ شبہ
حد کو ساقط کر دیتا ہے۔

اس تمام بحث سے یہ پتہ چلا:

کہ اکراہ اقوال وافعال کو باطل نہیں کرتا، یہی وجہ ہے اس کا قول طلاق وعتاق معتبر ہو گا
۔اس کے فعل قتل پر قصاص اور اس کے فعل یعنی غیر کے مال کو برباد کرنے پر ضمان لازم آئے
گی۔"الا بدليل غيره على مثل فعل الطائع" جس طرح غیر مکرہ زوجہ کو کہے "انت
طالق" تو طلاق نے واقع ہونا تھا لیکن ساتھ ہی متصل کہہ دیا "ان شاء الله" تو طلاق واقع
نہیں ہو گی کیونکہ مغیر پایا گیا ہے۔ اسی مکرہ کے کلام میں مغیر پایا گیا تو حکم واقع نہیں ہو گا۔

"وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل فى تبديل النسبة واثره اذا قصر فى
تفويت الرضاء"

اکراہ کا اثر دو طرح کا ہوتا ہے:

(۱) جب اکراہ کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اس فعل کی
نسبت مکرَہ سے مکرِہ کی طرف ہو جاتی ہے، شرط یہ ہے کہ نسبت کی تبدیلی سے کوئی مانع نہیں اور
وہ فعل نسبت کی تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۲) اور اکراہ قاصر کا اثر رضاء کے فوت کرنے میں ظاہر ہوتا ہے۔ اختیار کو فوت نہیں
کرتا۔ یہاں تک کہ جب رضاء کو قید یا ضرب کی دھمکی فاسد کر دے تو اختیار پھر بھی باقی رہتا
ہے۔ جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں اور رضاء پر موقوف ہوں، وہ چیزیں اکراہ سے فاسد ہوں گی
جیسے بیع اور اجارہ اور وہ تصرفات جو رضاء پر موقوف نہیں جیسے طلاق وعتاق یہ مکرہ سے ایسے ہی

نافذ ہو جائیں گے جیسے کہ طائع (اپنی خوشی سے بولنے والے) کے نافذ ہو جاتے ہیں۔

ولا يصلح الاقارير كلها:

تمام کے تمام اقرار حالت اکراہ میں درست نہیں ہوں گے، خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر
کیونکہ اقرار کی صحت کی دار ومدار مخبر بہ کے قیام پر ہے۔ یہاں تو مخبر بہ نہیں پایا گیا۔

"واذا اتصل بقبول المال فى الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب"

اگر عورت کی طرف سے خلع کرنے یعنی مال کے قبول کرنے اور طلاق دینے پر جبر پایا
گیا، تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال واجب نہیں ہو گا۔ کیونکہ اکراہ رضاء
بالسبب یعنی عقد خلع کو اور حکم یعنی وجوب مال دونوں کو معدوم کر دیتا ہے، لیکن طلاق
اکراہ کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے، وہ واقع ہو جائے گی اور مال اکراہ کی صورت میں
لازم نہیں آئے گا۔

كطلاق الصغيرة على المال:

یہ ایسے ہی ہے جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دی جائے تو صغیرہ نے اسے قبول بھی کر لیا۔ پھر
اس پر مال لازم نہیں آئے گا، اگرچہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

ہزل اور اکراہ میں فرق:

ہزل میں رضاء بالحکم نہیں پائی جاتی، یعنی ہزل اس کیلئے مانع ہے، لیکن ہزل سبب
کیلئے مانع نہیں، لیکن اکراہ دونوں چیزوں کیلئے مانع ہے یعنی حکم اور سبب دونوں کیلئے مانع
ہے۔ ہزل شرط خیار کی طرح ہے جیسا کہ تفصیلاً پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

واذا اتصل الاكراه الكامل...... الخ:

جب اکراہ کامل متصل ہو ان افعال سے جو صلاحیت رکھتے ہوں کہ یہ کام اس کے غیر کیلئے ہیں
جیسے کسی نفس کو ہلاک کرنا یا کسی کے مال کو ہلاک کرنا، تو یہاں فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہو
جائے گا۔ حکم اسی پر لازم ہو گا۔ اور مکرہ درمیان سے نکل جائے گا مکرہ آلہ قتل کے درجہ میں
چلا جائے گا۔ "لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار" اسلئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر

دیتا ہے۔

اعتراض: مکرَہ کا اختیار مکمل زائل نہیں ہوتا کم از کم اکراہ فاسد اسے حاصل ہوتا ہے لہذا

فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہئے صرف اسے آلہ قتل کا درجہ دینا تو صحیح نہیں۔

جواب: مکرَہ کا اختیار فاسد ہے، اور مکرِہ کا اختیار صحیح ہے۔ اختیار فاسد جب اختیار صحیح

کے معارض ہو تو وہ کالعدم ہوتا ہے، یہ ساری صورت وہاں ہے جہاں مکرہ کا فعل مکرہ کی

تعریف منسوب ہو سکے۔ مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت اسی جواب پر دلالت کر رہی ہے۔

"والفاسد فی معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم

الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك"

دوسرا حکم:

"واما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة فی

استحقاق الحكم فبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد"

بعض افعال وہ ہیں جو فاعل کے دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہوتے اور اقوال تمام ہی

دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہوتے اسلئے جو غیر کی طرف منسوب ہونے کا احتمال نہیں رکھتے

، وہ مکرہ کی طرف منسوب نہیں ہوں گے کیونکہ یہاں کوئی معارضہ ہی نہیں جب اختیار صحیح نہیں

، بلکہ صرف مکرہ کا اکراہ فاسد ہی پایا گیا ہے تو حکم اسی پر مرتب ہوگا۔ جیسے کھانا اور وطی کرنا غیر کی

طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔ اور تمام اقوال "طلاق وعتاق ونکاح" غیر کی طرف منسوب نہیں ہو

سکتے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ انسان غیر کے منہ سے کھائے، غیر کے آلہ سے وطی کرے، یا

غیر کی زبان سے کلام کرے۔

"وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره

الا ان يكون المحل غير الذی يلاقيه الاتلاف.....الخ"

جب فعل تو غیر کی طرف منسوب ہو سکے اور فاعل غیر کا آلہ بن سکے لیکن محل وہ نہ ہو جہاں غیر کیلئے

اتلاف پایا گیا ہو تو وہ حکم مکرَہ کی طرف ہی منسوب ہوگا۔ یعنی غیر کی طرف منسوب ہونے سے

محل ہی بدل جائے جیسا کہ محرم آدمی کو شکار کے قتل پر جبر کیا جائے، قیاس تو یہ تھا کہ کسی ایک پر بھی

جنایت لازم نہ آئے آمر پر اس لئے کہ وہ حلال (غیر محرم) ہے۔ اور مامور پر اس لئے کہ وہ

اکراہ ملجی کی وجہ سے مجبور محض ہے اسے کوئی اختیار حاصل نہیں۔

لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ صرف فاعل پر لازم آئے، کیونکہ مکرہ نے اسے

برانگیختہ کیا ہے۔ کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اس میں وہ غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت نہیں

رکھتا، کیونکہ اگر اسے غیر (مکرہ) آلہ بنایا جائے تو لازم یہ آئے گا کہ وہ غیر کے احرام پر جنایت

کر رہا ہے۔ تو اس کو ماننے سے "يصير محل الجناية احرام المكره وفيه خلاف

المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول" لازم یہ آئے گا کہ محل

جنایت مکرہ کا احرام ہو جائے، یہ مکرہ کے مدعٰی کے خلاف ہے۔ اس میں اکراہ باطل ہوگا

۔ لہذا معاملہ محل اول کی طرف لوٹ آئے گا، لہذا ضمان مکرہ پر ہوگی۔

"**<u>ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل</u>**"

جب قانون یہ ہے کہ جب فاعل کو آلہ بنائے جائے تو محل کا بدلنا لازم آئے تو وہ فعل فاعل

کی طرف منسوب ہوگا۔ تو اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ اکراہ کامل میں قاتل پر قتل کا گناہ لازم

آئے گا، کیونکہ اس کا گناہ غیر کی طرف منسوب نہیں ہوگا، لیکن اکراہ کامل کی وجہ سے اس کا اختیار

نہیں لہذا قصاص قاتل پر آئے گا۔ "نامی" کی مندرجہ ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے۔

"فينتقل الفعل الى الآمر من حيث الاتلاف فلذا يجب عليه القصاص

والدية والكفارة ويحرم عن الميراث لامن حيث الاثم"

مطلب واضح ہوا کہ گناہ قاتل کے ذمہ لازم ہوگا، گناہ میں کوئی غیر کا آلہ نہیں ہوتا، اگر گناہ

میں غیر کا آلہ بنایا جائے تو محل جنایت بدل جائے گا جو درست نہیں۔

"وكذلك قلنا فی المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه"

یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو مجبور کیا جائے کہ تو یہ چیز بیچ دے اور مشتری کے سپرد کر دے، تو

مشتری کے سپرد کرنے پر اسے ملکیت تو حاصل ہو جائے گی لیکن اسے بیع فاسد کا درجہ

حاصل ہوگا۔

بیع اگرچہ اہل سے صادر ہوئی، لیکن عدم رضا کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔ مکرہ کی طرف

فعل منسوب نہیں ہوگا ورنہ محل بدل جائے گا۔ اگرچہ بظاہر فاعل تسلیم مبیع میں غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن یہاں مباشر (فاعل) کا اپنے فعل میں تصرف ہے وہ غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ یہی مطلب ہے مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت کا:

"لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكرة آلة لغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا"

اعتراض: ہر فعل میں صلاحیت پائی جاتی ہے کہ مباشر (فاعل) مکرِہ کا آلہ ہے لیکن تم نے تسلیم کو فاعل کی طرف منسوب کیا ہے، مکرِہ کا آلہ نہیں بنایا، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: "وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب" ہم نے مطلقاً آلہ بننے کی نفی نہیں بلکہ صرف آلہ بنا کر مکرِہ پر حکم نافذ کرنے کی نفی کی ہے، یعنی تسلیم اتلاف اور غصب کے درجہ میں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے مکرَہ کو اختیار ہے چاہے تو مکرِہ کو ضامن بنائے اور چاہے تو مشتری کو ضامن بنائے۔

"اذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس"

جب یہ ثابت ہے کہ فعل مکرَہ سے مکرِہ کی طرف منتقل ہونا امر حکمی ہے تو انتقال بھی امر حکمی ہے حسی نہیں۔ یعنی حکم کا منتقل کرنا دو شرطوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ وہ عقل میں آسکے اور دوسرا یہ کہ غیر حسی ہو۔

جب انتقال کی شرط نہ پائی جائے تو حکم منتقل نہیں ہوگا:

یہی وجہ ہے کہ مکرَہ کیلئے ممکن نہیں کہ وہ مکرِہ کی زبان سے غلام کو آزاد نہیں کر سکتا، لہذا مکرَہ علی الاعتاق کا فعل مکرِہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا، کیونکہ یہ انتقال غیر معقول ہے۔

اعتراض: جب اعتاق میں انتقال نہیں تو اتلاف میں انتقال کیوں ہے؟

جواب: اتلاف اعتاق سے فی الجملہ جدا ہوتا رہتا ہے اس لئے اس میں انتقال جائز ہے۔

یہ احکام ہمارے نزدیک تھے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکرَہ کا اختیار نہیں رہتا اسلئے اس کے قول "طلاق وعتاق" کا کوئی اعتبار نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس دائمی سے

اکراہ قتل کے اکراہ کی طرح ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تصرفات فعلیہ کا حکم یہ ہے کہ جب کسی فعل پر اکراہ پایا جائے تو فعل کا حکم فاعل سے باطل ہوگا۔ لہذا وہ کام مکرَہ کیلئے مباح ہوگا۔ اگر مکرِہ کی طرف فعل منسوب کرنا ممکن ہو تو اس کی طرف منسوب ہوگا ورنہ باطل ہوگا۔

ہمارے نزدیک اکراہ سے اختیار باطل نہیں ہوتا، البتہ رضا نہیں پائی جاتی، البتہ اکراہ ملجی سے اختیار فاسد ہوتا ہے۔ احناف کے مذہب کی تفصیل گذشتہ ابحاث میں دیکھی جائے۔

باب حروف المعانی

اگرچہ حروف معانی کی بحثوں کا تعلق علم نحو سے ہے لیکن کچھ مسائل فقدان پر موقوف ہیں اسلئے حروف معانی کی بحث کو آخر میں فائدہ کیلئے ذکر کر دیا گیا ہے۔

حروف عطف:

کا استعمال اکثر ہے کیونکہ یہ اسماء اور افعال دونوں پر داخل ہوتے ہیں بخلاف حروف جر کے کہ وہ صرف اسماء پر داخل ہوتے ہیں اور بخلاف کلمات شرط کے کہ وہ صرف افعال پر داخل ہوتے ہیں۔ اسلئے حروف عطف کو پہلے ذکر کیا۔

بحث الواو:

حروف میں سے اصل واؤ ہے یہ مطلق جمع کے لئے آتی ہے اس میں صرف مقارنت اور ترتیب نہیں پائی جاتی عام اہل لغت اور اصحاب فتوی کا یہی قول ہے۔

اعتراض: اگر ایک شخص اجنبیہ عورت کو کہتا ہے اگر میں تمہارے ساتھ نکاح کروں تو تمہیں طلاق ہے۔ یا اپنی زوجہ غیر مدخول بہا کو کہتا ہے کہ تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق تو طلاق صرف ایک واقع ہوگی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، البتہ صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "واؤ" ترتیب کے لئے ہے اسی لئے تو ایک طلاق کے واقع ہونے کے بعد محل ختم ہو گیا۔ تو یہ کہنا کس طرح صحیح ہے کہ "واؤ" ترتیب کے لئے نہیں آتی؟

جواب : امام صاحب کے نزدیک ''واؤ'' ترتیب کیلئے استعمال نہیں بلکہ یہ ترتیب موجب کلام سے ثابت ہے کیونکہ جب کہا جائے ''ان نکحتک فھی طالق'' یہ جملہ تامہ ہے مابعد کا محتاج نہیں اور بعد میں ''طالق وطالق'' جملہ ناقصہ ہے جو پہلے کا محتاج ہے۔ پہلے جملہ سے جب طلاق واقع ہوگئی تو دوسرے اور تیسرے کیلئے محل باقی نہ رہا کیونکہ غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بھی بائنہ ہوجاتی ہے۔

اعتراض: قانون یہ کہ حرہ غلامہ سے نکاح نہیں کیا جاسکتا اگر فضولی کسی شخص کی دو لونڈیوں کا نکاح ایک آدمی سے کردے تو وہ نکاح مالک کی اجازت پر یا مالک کے آزاد کرنے پر موقوف ہوتا ہے۔

اگر مالک دونوں کو ایک ساتھ ہی آزاد کردے تو دونوں کا نکاح صحیح ہوگا اگر آگے پیچھے آزاد کرے تو پہلے آزاد ہونے والی کا نکاح صحیح ہے لیکن بعد والی کا نکاح باطل ہوگا کیونکہ وہ لونڈی تھی اور پہلی حرہ اسی طرح اگر مالک نے ''واؤ'' سے کلام کی، یوں کہا ''اعتقت ھذہ وھذہ'' تو پہلی کا نکاح صحیح ہوگا اور دوسری کا باطل، تو اسکی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے آتی ہے۔

جواب: یہاں بھی پہلا جملہ کامل ہے جب ''اعتقت ھذہ'' کہا تو عورت آزاد ہوگئی دوسرے ناقصہ جملہ کے بولتے وقت پہلی حرہ ہوچکی تھی اور دوسری لونڈی تھی اسلئے اس کا نکاح باطل ہو گیا۔

''بخلاف ما اذا زوجہ الفضولی اختین فی عقدتین فقال اجزت ھذہ و ھذہ حیث بطلا جمیعا''

جب فضولی نے دو بہنوں کا نکاح ایک ہی شخص سے دو عقدوں میں کردیا تو اس نے کہا کہ ''میں اسکی اور اسکی اجازت دیتا ہوں'' تو دونوں نکاح باطل ہوگئے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام ''اجزت ھذہ'' جواز نکاح پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اس سے آخر کلام ''وھذہ'' مل گیا تو جمع بین الاختین لازم آگیا اسلئے دونوں نکاح باطل ہوگئے صرف ''اجزت ھذہ'' کہہ کر خاموش ہوجاتا تو جس ایک کی اجازت دی تھی وہ جائز ہوجاتا تو گویا کہ اخر کلام استثناء اور شرط کے درجہ میں ہے۔

جملہ کاملہ عطف واؤ کے ذریعے جملہ کاملہ پر ہوتو مشارکت واجب نہیں:

جیسا کہ کوئی کہے ''ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق'' پہلے جملہ میں ثلاثا کا ذکر ہے لہذا اسے ایک طلاق ہوگی۔ ہاں اگر جملہ ناقصہ کا عطف واؤ کے ذریعے کاملہ پر ہوتو دوسرا ناقصہ جملہ خبر کا محتاج ہے لہذا ان میں مشارکت پائی جائے گی جیسا کہ کہے ''ھذہ طالق وھذہ'' دوسرے کی خبر مذکور نہیں لہذا وہ پہلے کے ساتھ حکم شریک ہے پہلے میں ایک طلاق کو ذکر ہو یا دو کا یا تین دوسرے میں وہی معتبر ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ''ان دخلت الدار فانت طالق وطالق'' دوسرا ''انت طالق'' بھی معلق ہے دخول دار سے جیسا کہ پہلا معلق ہے، ثانی ناقص ہے مستقل نہیں، تقدیر عبارت کی یہ ہوگی ''ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق'' جیسا کہ ''جاءنی زید وعمرو'' کی تقدیر یہ ہوگی ''جاءنی زید وجاءنی عمرو'' اسلئے کہ ''ان المشارکۃ للاثنین لا یتصور'' دو کا مجیئت واحدۃ میں شریک ہونا متصور نہیں۔

''وقد یستعار الواو للحال بمعنی الجمع ایضا'' کبھی واؤ حال کے لئے آتی ہے مجازی طور پر اور جمع والا معنی بھی برقرار رہتا ہے جیسا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ﴿حَتّٰی اِذَا جَآءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا﴾ ''وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا'' میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں معنی یہ ہے کہ ''مومن جنت میں آئیں گے حال یہ ہے کہ جنت کے دروازے ان کے لئے کھلے ہوں گے۔

اسی طرح جب کوئی غلام کہے ''ادالی الفا وانت حر'' تو یہ واؤ حال کیلئے ہے، جب تک وہ ہزار درہم نہیں ادا کرے گا تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اور حربی کو کہے ''انزل وانت آمن'' تو یہ واؤ بھی حالیہ ہے جب تک حربی اترے گا نہیں اس وقت تک امن میں نہیں ہوگا۔

مبحث الفاء:

فاء وصل اور تعقیب کے لئے آتی ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی زوجہ کو کہا ''ان دخلت

"الدار فهذه الدار فانت طالق" اگر عورت پہلے دار میں پہلے داخل ہوئی اور دوسرے میں بعد
بغیر مہلت کے تو اسے طلاق ہوگی اگر دوسرے دار میں پہلے داخل ہوجائے یا دوسرے دار میں دیر
سے داخل ہو تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فاء کا مجازی معنی:

فاء جب تعقیب کے لئے آتی ہے تو حقیقت میں حکم پر داخل ہوگی کیونکہ حکم علت سے
متراخی ہے لیکن کبھی مجازاً فاء علل پر داخل ہوتی ہے جبکہ علل میں دوام پایا جائے اس میں تراخی کا
اعتبار کرلیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جائے "ابشر فقد اتاک الغوث" تم خوش ہوجاؤ تمہارے
پاس فریادرس آگیا۔

"فالغوث علة للابشار ولکنه یبقی بعد ابتداء الابشار فیحصل التعقیب"
غوث علت ہے ابشار کی لیکن ابتدائے ابشار کے بعد بھی باقی رہتا ہے تعقیب حاصل ہوتی
ہے اس فاء کو تعلیل کہتے ہیں کیونکہ یہ لام تعلیل کے معنی میں ہوتی ہے۔

"ولهذا قلنا فیمن قال لعبده ادالی الفا فانت حر للحال لان العتق دائم
فاشبه المتراخی"
چونکہ فاء کبھی علت پر داخل ہوتی ہے لہذا جب کوئی اپنے غلام کو کہے "ادالی الفا فانت" تو
اس کا عتق دائمی ہونے کی وجہ سے متراخی کے مشابہ ہوگیا۔ اسلئے فاء علت پر داخل ہے اس کا
آزاد ہونا ہزار درہم ادا کرنے پر موقوف ہوگیا۔

بحث ثم:

ثم عطف کے لئے آتا ہے اور اس میں تراخی والا معنی پایا جاتا ہے۔

"ثم ان عند ابی حنیفة التراخی علی وجه القطع کانه مستانف حکما
قولا بکمال التراخی وعند صاحبیه التراخی فی الوجود دون التکلم"
پھر تراخی میں بھی اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گویا کہ کلام اول منقطع ہو
جاتی ہے پھر "ثم" کے بعد والی کلام شروع ہوتی ہے یعنی کامل تراخی پائی جاتی ہے جو تکلم
اور حکم دونوں کے لحاظ پر تراخی پائی جاتی ہے۔

"انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار"

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق اب واقع ہوگی کیونکہ گویا کہ اس نے
خاموش ہو کر ثانی اور ثالث کا ذکر کیا وہ دخول دار پر معلق ہوں گی لیکن غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ
سے محل ختم ہوگیا۔ یہ ساری صورت اس وقت ہے جب شرط موٴخر ہو۔

اگر شرط مقدم ہو تو اور یوں کہا جائے "ان دخلت الدار انت طالق ثم طالق ثم
طالق" اس صورت میں پہلی طلاق شرط پر معلق ہوگی ثانی ابھی واقع ہوگی کیونکہ "ثم" کی وجہ سے
انقطاع پایا گیا اور ثالث لغو ہوجائے گی۔

"وقالا یتعلقن جملة ینزلن علی الترتیب" صاحبین کہتے ہیں سب طلاقوں کا تعلق
شرط سے ہوگا، خواہ شرط مقدم ہو یا موٴخر البتہ حکم میں ترتیب پائی گئی، پہلی طلاق دخول دار
پر جب واقع ہوجائے گی تو دوسری اور تیسری کا محل ختم ہوجائے گا۔

"وقد یستعار کلمة ثم بمعنی الواو" کبھی "ثم" مجازی طور پر واؤ کے معنی میں
استعمال ہوتا ہے تو وہاں تراخی نہیں پائی جاسکے گی جیسا کہ ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا﴾ میں
ثم بمعنی واؤ ہے۔

بحث بل:

"بل "وضع کیا گیا ہے بعد والے حکم کو ثابت کرنے کے لئے اور ماقبل کے اعراض کے
لئے جیسا کہ "جاء نی زید بل عمرو" میں عمرو کی مجیئت ثابت ہوگی اور زید سے اعراض
ہوگا۔

"وقالوا جمیعا فیمن قال لامر آته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة لابل ثنتین انه یقع الثلاث اذا دخلت الدار"
اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا زوجہ کو کہے:
"ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتین"
تو اسے دخول دار پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق دے کر اس سے
اعراض نہیں ہوسکتا بلکہ تینوں دخول دار سے معلق ہیں "بخلاف العطف بالواو عند ابی
حنیفة" جب کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثنتین" پہلی طلاق دخول دار سے

بلاواسطہ معلق ہے دوسری دونوں بالواسطہ معلق ہیں، وجود شرط پر پہلی طلاق جب واقع ہوجائے گی تو دونوں کا محل ختم ہوجائے گا۔

''کان من قضیة'' سے لیکر آخر تک آنے والی عبارت کا یہی مفہوم ہے کہ ''بل'' اعراض کیلئے آتا ہے پہلے کا حکم باطل ہوتا ہے۔ اعراض طلاق وعتاق وغیرہ کے مسئلہ میں نہیں ہوسکتا لہذا پہلی اور بعد والی دونوں مرتب ہوں گی۔

بحث لکن:

"لکن" استدراک کیلئے آتا ہے نفی کے بعد جیسا کہ تو کہے "ماجاء نی زید لکن عمرو" وہم تھا کہ شاہد دونوں نہیں آئے، اس کا ازالہ "لکن" سے کردیا کہ زید نہیں آیا بلکہ عمرو آیا ہے۔

لکن کبھی مخفف ہوتا اور کبھی مشدد:

مخفف ہوتو عاطفہ ہوتا ہے اور مشدد ہوتو مشبہ بالفعل معنی دونوں صورتوں میں استدراک (وہم کا ازالہ) ہوتا ہے۔ ''لکن'' عطف کے لئے اس وقت آئے گا جب کلام میں اتساق پایا جائے۔

اتساق کیا ہے؟

اتساق میں دو شرطیں پائی جانی ضروری ہیں تا کہ ''لکن'' کا مابعد ماقبل کا تدارک کر سکے یہ ایک شرط ہے اور دوسری شرط یہ ہے کہ ''لکن'' کا مابعد اور ماقبل متصل ہوں، منفصل نہ ہوں تا کہ عطف صحیح ہو سکے یعنی نفی ایک چیز کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری چیز کی طرف لیکن وہ جمع ہو سکیں، ان میں تناقض نہ پایا جائے۔

جیسا کہ ایک شخص کے ہاتھ میں غلام ہو وہ کہے ''انہ لفلان'' یہ غلام فلاں شخص کا ہے، وہ مقرلہ کہے ''ما کان لی قط لکنہ لفلان آخر'' یہ غلام میرا تو بالکل نہیں لیکن فلاں شخص کا ہے اگر اس نے ''ما کان لی قط'' کے ساتھ متصل ہی ''لکنہ لفلان آخر'' ذکر کردیا تو وہ دوسرا اسکا مستحق ہوجائے گا۔

والا فھو مستانف:

اگر کلام میں اتساق نہ پایا گیا تو کلام میں استیناف ہوگا۔ جیسا کہ ایک عورت کا فضولی شخص

نے نکاح کیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کیا تو عورت نے کہا:

"لا اجیز النکاح لکن اجیزہ بمائة وخمسین فانہ ینفسخ العقد"

میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی لیکن نکاح کی اجازت ایک سو پچاس درہم پر دیتی ہوں تو اس صورت میں نکاح فاسد ہوجائے گا کیونکہ نفی اور اثبات ایک چیز یعنی نکاح کی طرف راجع ہیں ان میں تعارض ہے کلام میں اتساق نہیں پایا گیا، اسلئے "لا اجیز النکاح" کے نکاح فسخ ہوگیا اور "لکن اجیزہ بمائة وخمسین" سے نئی اجازت دی گئی، دوبارہ نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا۔ ہاں اگر عورت کہے:

"لا اجیز النکاح بمائة لکن اجیزہ بمائة وخمسین"

اب نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ ایک سو پچاس درہم مہر مقرر کردیا جائے تو صحیح ہوگا کیونکہ یہاں نفی سو درہم کی ہے اور ثبوت ایک سو پچاس کا لیکن پہلی مثال میں نفی نکاح کی اور ثبوت بھی نکاح کا ہے۔

بحث او:

''او'' دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہوگا اور مراد احد المذکورین ہوگا ''فان دخلت فی الخبر افضت الی الشک''

اگر ''او'' خبر میں داخل ہو تو اگرچہ مراد دونوں میں سے ایک ہوگا لیکن وہ شک تک پہنچائے گا۔ جیسے کہا جائے ''جاء نی زید او خالد'' میرے پاس زید آیا یا خالد تو اس میں شک ہے (خیال رہے کہ خبر سے مراد جملہ خبریہ ہے)

"وان دخلت فی الابتداء والانشاء وجبت التخییر"

اگر ''او'' ابتداء یا انشاء میں واقع ہو تو تخییر کا فائدہ دے گا۔

''ولھذا قلنا فیمن قال ھذا حر او ھذا'' یہی وجہ ہے کہ جب کوئی کہے یہ آزاد ہے یا یہ، یہ شرعا انشاء ہے یعنی ''ان حر او انت حر'' کے درجہ میں ہے لیکن احتمال ہے خبر کا۔ اسلئے اس میں شک ہے باعتبار انشائیت کے تخییر واجب ہے جس کو چاہے آزاد کرے اور باعتبار خبریت کے اسے اپنی مجہول خبر کے بیان کا حق حاصل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ باعتبار انشاء عتق کا مقام تہمت میں صلاحیت محل ضروری ہے اگر ایک کے

فوت ہونے کے بعد کہے میری مراد وہی غلام ہے تو اسے محل کی عدم صلاحیت کی وجہ سے سچا نہیں مانا جائے گا۔

''او'' کا مجازی معنی:

''وقد یستعار ھذہ الکلمة للعموم فتوجب عموم الافراد فی موضع النفی وعموم الاجتماع فی موضع الاباحة''

او کبھی مجازی طور عموم کے لئے آتا ہے مقام نفی میں عموم افراد کے لئے آتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع کیلئے آتا ہے۔

اسی وجہ سے جب اس نے کہا ''لا یکلم فلانا او فلانا'' وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کرے گا تو کسی ایک سے بھی کلام کرنے پر حانث ہو جائے گا۔

اور اگر کہا ''لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا'' وہ کسی ایک سے کلام نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے۔ اس صورت میں نفی سے ''فلانا او فلانا'' کو مستثنیٰ کیا گیا ہے جو مقام اباحت میں ہے لہذا اسے حق حاصل ہے کہ وہ دونوں سے کلام کرے جیسا کہ ''واؤ'' ذکر کرتا تو دونوں سے کلام کرنے کا اسے حق حاصل تھا۔

وجہ یہی ہے کہ ''او'' مقام اباحت میں عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

''او'' کا اور مجازی معنی:

''وقد تجعل بمعنی حتی'' کبھی ''او'' ''حتی'' کے معنی میں آتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے ''واللہ لا ادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار'' قسم ہے اللہ تعالیٰ کی میں اس دار میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دار میں داخل ہو جاؤں۔

اس مثال میں ''او، حتی'' کے معنی استعمال ہے لہذا اگر دوسرے دار میں پہلے داخل ہو جو درجہ غایت میں ہے اور پہلے میں بعد تو حانث نہیں ہوگا، اس نے اپنی قسم کو پورا کر دیا۔ یہی مطلب مصنف کی عبارت کا ہے ''حتی لو دخلت الاخیرة قبل الاولی انتھت الیمین'' لیکن اگر اس کے خلاف پہلے دار میں پہلے داخل ہو گیا اور دوسرے میں بعد میں تو اس کی یمین مکمل نہیں بلکہ ٹوٹ گئی لہذا حانث ہو جائے گا۔

''لانہ تعذر العطف لاختلاف الکلامین من نفی واثبات والغایة صالحة لان الاول الکلام حظر وتحریم وللذا وجب العمل بمجازہ''

عطف چونکہ متعذر ہے اس لئے کہ دونوں کلاموں میں نفی واثبات کا اختلاف ہے لیکن غایت والا معنی لینا صحیح ہے کیونکہ اول میں ممانعت اور تحریم پائی گئی جسے غایت سے اٹھایا گیا۔

حتیٰ مجازی طور پر جب غایت کیلئے آتا ہے تو اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ اگر کوئی شخص کہے:

''عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح انه یحنث ان اقلع قبل الغایة''

میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخے چلائے۔ اگر وہ اس مخاطب کے چیخنے سے پہلے اسے مارنا چھوڑ دے تو حانث ہو جائے گا البتہ اگر اس کے چیخنے پر مارنا چھوڑا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ قسم پوری ہو گئی۔

''او'' کا ایک اور مجازی معنی:

''واستعیر للمجازاة بمعنی لام کی فی قولہ ان لم آتک غدا حتی تغدینی فعبدی حر''

یعنی ''او'' جب عطف کیلئے نہ بن سکے اور غایت کیلئے بھی نہ بن سکے تو ''او'' لام کی کے معنی میں یہاں استعمال ہوگا جیسا کوئی کہے ''ان لم آتک غدا حتی تغدینی فعبدی حر'' اگر میں تیرے پاس کل صبح نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔

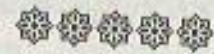
اگر یہ مخاطب کے پاس آیا اور اس نے کھانا نہ کھلایا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ صبح کا کھانا کھلانا مخاطب کا کام تھا، قسم اٹھانے والے کا اسمیں کوئی اختیار نہ تھا۔

صدر کلام یہاں اتیان ہے جو امتداد کا احتمال رکھتا ہے لیکن ''تغدیه'' احسان ہے وہ عدم اتیان کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ اتیان کا سبب ہے اسلئے غایت کے لئے نہیں ''لام کی'' کے معنی میں ہے۔

''فان کان الفعلان من واحد کقولہ ان لم آتک حتی اتغدی عندک

تعلق البر بهما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحمل على العطف بحرف الفاء لان غاية تجانس التعقيب"

اگر دونوں فعلوں کا تعلق ایک ہی شخص سے ہو جیسا کہ "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تو صبح کا کھانا تمہارے پاس نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے اس میں "اتیان" اور "اتغدی" دونوں متکلم کے فعل ہیں۔ اسلئے قسم کے پورا ہونے کا تعلق دونوں فعلوں سے ہے اسلئے یہاں عطف کا معنی یعنی "فاء" کا معنی تعقیب لیا جائے گا۔ غایت والا معنی لینا ممکن نہیں کیونکہ آدمی کا اپنا ہی فعل اپنے فعل کی غایت نہیں بن سکتا۔ غایت اور تعقیب میں مجانست پائی جاتی ہے اسلئے "حتی" بمعنی "فاء" کے استعمال ہے۔

❁❁❁❁❁

﴿بحث حروف الجر﴾

"فالباء للالصاق":

باء الصاق کے لئے آتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر" اگر مجھے تو نے خبر دی فلاں کے آنے کی تو میرا غلام آزاد ہے اس خبر سے مراد خبر صادق ہے جو فلاں کے آنے سے ملصق ہوگی۔

اور اگر کہے "ان اخبرتنی ان فلانا قد قدم فعبدی حر" اس خبر سے مراد عام ہے خواہ صادق ہو یا کاذب ہو، خبر دینے پر ہر حال میں اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

بحث "علی":

"وعلی للالزام فی قولہ علی الف "علی الزام کے لئے آتا ہے جب کوئی کہے "علی الف" تو اس سے مراد قرض ہوگا کیونکہ اس نے ہزار کا اقرار کیا ہے۔

"وتستعمل للشرط "علی شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ رب تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا﴾ میں "علی" شرط کیلئے استعمال ہے۔

"علی" کا مجازی معنی:

جب "علی" معاوضات محضہ پر داخل ہو تو "باء" کے معنی میں استعمال ہوگا جیسے کوئی کہے "بعتک ھذا علی کذا" "واجرتک علی کذا ونکحتک علی کذا" ان سب جگہ پر "علی کذا" بمعنی "بکذا" ہے کیونکہ الصاق لزوم کے مناسب ہے۔

بحث "من":

"من للتبعیض "من تبعیض کیلئے آتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک زیادہ اسی کا احتمال ہے اگرچہ نحویوں کے نزدیک "من" ابتداء غایت کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ "سرت من البصرۃ الی الکوفۃ"

اور کبھی تبیین کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ﴾ اور کبھی تبعیض کیلئے جیسے "اخذت من الدراھم ای بعض الدراھم"

"ولھذا قال ابو حنیفۃ فیمن قال اعتق من عبیدی من شئت عتقہ کان لہ ان یعتقھم الا واحدا منھم"

جبکہ "من" تبعیض کے لئے آتا ہے تو اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب کوئی کہے "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" تو میرے غلاموں میں سے جسے چاہے اسے آزاد کر دے تو اس شخص کو اختیار ہے کہ سوائے ایک کے باقی تمام کو آزاد کر دے کیونکہ "من" کا معنی یہ ہے کہ میرے غلاموں میں سے بعض کو تم آزاد کر دو جسے تم چاہو۔

"بخلاف قولہ من شاء لانہ وصفہ بصفۃ عامۃ فاسقط الخصوص"

بخلاف اس کے کہ اگر ایک یہ کہے کہ "اعتق من عبیدی من شاء عتقہ" میرے غلاموں میں جو چاہے اپنے عتق کو اسے تم آزاد کر دو، یہاں اگر سب غلام چاہیں تو سب کو آزاد کیا جا سکے گا اسلئے کہ صفت عامہ کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر غلام چاہے گا مجھے آزاد کیا جائے، اسلئے تبعیض اور خصوص نہیں۔

بحث "الی":

"الی" انتہائے غایت کیلئے آتا ہے جیسا کہ "سرت من البصرۃ الی الکوفۃ" غایت

کا معنی یہاں مسافت ہے، یعنی میری سیر کی انتہاء کوفہ ہے۔ غایۃ امتداد مغیا میں داخل نہیں جیسے
کہ ﴿ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ﴾ غایۃ اسقاط مغیا میں داخل ہے، جیسے ﴿فَاغْسِلُوْا
وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ﴾

بحث "فی":

"فی" ظرفیت کیلئے آتی ہے "ویفرق بین حذفه والبانه" "فی" کے حذف اور اثبات
میں فرق ہے۔ اگر کسی نے کہا "ان صمت الدهر فعبدی حر" اگر میں نے زمانہ میں روزہ
کھانا غلام آزاد ہے۔ یہاں "فی" کے حذف ہونے کی وجہ سے کل زمانہ مراد ہے جب اس نے
کل زمانہ روزے رکھے تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کہا "صمت فی الدهر فعبدی
حر" تو یہاں "فی" کے مذکور ہونے کی وجہ سے مراد ایک ساعت ہے اگر ایک ساعت بھی روزہ
رکھا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

واقم کے نزدیک قسموں کا تعلق عرف سے ہے، اسلئے مراد ایک دن کا روزہ ہے، اگر ایک
دن کی تکمیل نہ کرے تو حانث نہیں ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

"فی" کا مجازی معنی:

"فی" کبھی مجازی معنی کے طور پر مقارنت کے معنی میں آتی ہے جیسے کہا جائے "ان طالق
فی دخولک الدار" اس کا معنی ہے۔

"انت طالق حال مقارنتک الدخول"

﴿مبحث کلمات الشرط﴾

"حرف ان هو الاصل فی هذا الباب" شرط کے باب میں "ان" اصل ہے
کیونکہ "ان" صرف شرط کے معنی میں استعمال ہے یہ کسی اور معنی کے لئے نہیں آتا ("ان" نافیہ
ابتدائی خارج ہے) ان دو جملوں میں استعمال ہوتا ہے ایک شرط اور دوسرا جزاء۔

تنبیہ: "ان" امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو متردد ہوتا ہے ہونے اور نہ ہونے کے درمیان، اس
معدوم پر داخل نہیں ہوتا جو ممکن الوجود ہی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اسموں پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ اسماء

میں وجود وعدم کے درمیان تردد نہیں پایا جاتا۔ اگر کہیں اسماء پر "ان" کا دخول نظر آئے تو وہ "ما
اضمر عامله علی شریطة التفسیر" کے قبیلہ سے ہوگا یا تقدیم وتاخیر ہوگی۔

"اذا یصلح للوقت والشرط علی السواء عند الکوفین وهو قول ابی
حنیفة"

لفظ "اذا" مشترک ہے وقت اور شرط میں "اذا" جب شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے
اس میں معنی عموم اوقات واحوال کا نہیں لیا جاتا بلکہ وقت کے معنی سے خالی رہتا ہے اور اس کا
استعمال "ان" کی طرح ہوتا ہے۔ پہلا سبب اور دوسرا مسبب ہوگا۔ اس کے بعد مضارع پر جزم
ہوگی اور جزاء پر فاء ہوگی جیسا کہ شاعر نے کہا:

واستغن ما اغناک ربک بالغنی — واذا تصبک خصاصة فتحمل

اور جب وقت کے معنی میں استعمال ہو اس وقت شرط وجزاء والا معنی نہیں ہوگا اور مضارع
پر جزم بھی نہیں آئے گی اور جزاء پر فاء بھی نہیں آئے گی۔ جیسا کہ شاعر نے کہا:

واذا تکون کریهة ادعی لها — واذا یحاس الحیس یدعی جندب

یہ مذہب کوفی نحویوں کا ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

"وعند البصرین وهو قولهما فی للوقت ویجازی بها من سقوط الوقت عنها"

بصری نحوی اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ "اذا" وقت کے لئے موضوع ہے، البتہ شرط
وجزاء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور جب شرط وجزاء کے معنی میں استعمال ہو اس
وقت بھی اس میں "وقت" کا معنی موجود رہتا ہے۔

"اذا" مثل متی:

"اذا، متی" کی طرح ہے، البتہ ایک فرق پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ "متی" میں وقت اور
ظرفیت کسی وقت ساقط نہیں ہوتے اور جزاء بھی اسے لازم ہوتی ہے۔ استفہام والا معنی اس میں
نہیں پایا جاتا اور "اذا" میں شرط وجزاء کا معنی لازم نہیں بلکہ مقام جواز میں ہے۔

بحث من، ما، کل، کلما:

یہ تمام الفاظ مقام شرط میں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ "من" ذوی العقول کیلئے استعمال

ہوگا ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا﴾ میں "من" ذوی العقول کیلئے استعمال ہے۔
"ما" ذوات غیر ذوی العقول کیلئے آتا ہے یا ذوی العقول کی صفات کیلئے آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿وَمَا تُقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِكُمْ﴾ میں "ما" ذوی العقول کی وضاحت کے لئے آیا ہوا ہے۔ "كلما" عموم افعال کے لئے آتا ہے جیسا کہ ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ﴾ میں استعمال ہے۔

اعتراض:

لفظ "کل" کو شرط کے معنی کے لئے لانا کیسے درست ہے یہ تو اسماء پر داخل ہوتا ہے جبکہ کلمات شرط اسماء پر داخل نہیں ہوتے بلکہ افعال پر داخل ہوتے ہیں۔

جواب:

"وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم يتعقبها بوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام"

کل میں معنی شرط اس طرح پایا جاتا ہے کہ "کل" کے بعد آنے والے اسم کی صفت جملہ فعلیہ آتی ہے تاکہ کلام مکمل ہو جائے تو اس طرح بالواسطہ "کل" کا مدخول فعل ہی ہوگا۔ جملہ فعلیہ حکم نکرہ میں ہوتا ہے جو احاطہ کرتا ہے افراد کے طور پر۔ افراد کا معنی یہ ہے کہ ہر مسمی کو منفرد اعتبار کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں پایا گیا۔ مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے جو بیان کیا جا چکا ہے:

"وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بالانفراده كان ليس معه غيره"

مثال: جب بادشاہ کہے لشکر کو "كل رجل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا" جو شخص بھی تم میں سے اس قلعہ میں پہلے داخل ہو گیا اسے یہ انعام دیا جائے گا، بیس افراد ایک ساتھ جمع ہو کر داخل ہو گئے تو سب کے مستحق ہو گئے۔ وہ سب حکم انفراد میں آ گئے کہ ان کے

ساتھ کوئی اور داخل نہیں ہوا کیونکہ اولیت سب پر صادق آ گئی۔

"اللهم الحقني بالصالحين بحرمة سيد الابرار" آمین

تمت بالخير

۱۴ ربیع الاول ۱۴۲۷ جمعرات بوقت سحر 13 اپریل 2006

مرتب: عبدالرزاق بحرالوی، عطاروی۔